

خلدون حسن النقيب

في البدء كان الصراع!

جَدل الدين وَالأثنيّة، الأمّة وَالطبقة، عند العَرب

دار الساقي

في البدء كان الصراع!

جَدل الدين وَالأثنية، الأمة وَالطبقة، عند العَربْ

خلدون حسن النقيب

في البدء كان الصراع!

جدل الدين والاثنيّة، الأمّة والطبقة، عند العرب



الطبعة الأولى ١٩٩٧

ISBN 1 85516 930 4

دار الساقي

بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان

هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٦٠٢٣١٥ (٠١)

DAR AL SAQI

London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH

Tel: 0171-221 9347, Fax: 0171-229 7492

توضيح وشكر

الفصل الثاني ظهر، لأول مرة، في مجلة المستقبل العربي، وأُعيد طبعه أكثر من مرة في مواضع مختلفة. الفصل الثالث نشر باللغة الإنكليزية في حوليات كلية الآداب (جامعة الكويت) ويظهر، أول مرة، هنا باللغة العربية. الفصل الرابع نشر في مجلة «المستقبل العربي». الفصل الخامس نشر في مجلة «العلوم الاجتماعية» في باب المناقشات. الفصل السادس نشر كمقدمة للترجمة العربية لكتاب كارل مانهايم «الأيديولوجية والطوباوية». الفصل السابع نشر، أول مرة، في وقائع الموسم الثقافي للجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، وأعيد نشره في كتاب «قراءات في علم النفس الاجتماعي في البلاد العربية»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، تحرير لويس كامل مليكة. الفصل الثامن نشر في وقائع الموسم الثقافي للجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية. الفصل التاسع نشر في مجلة «الباحث» (بيروت). والفصل العاشر نشر في مجلة «المستقبل العربي». الفصل الحادي عشر نشر في مجلة «العلوم الاجتماعية» في باب المناقشات. الفصلان الثاني عشر والثالث عشر نشرا، كمساهمة، في كتاب «العالم العربي وثورة التسعينيات»، وهو مجموعة من الدراسات نشرت أصلاً على نحو مختصر في جريدة «القبس». الفصل الرابع عشر نشر على نحو مختصر في جريدة «القبس» أيضاً، وأعيد نشره في مجلة «الرافد». الفصل الخامس عشر مكوّن من عدة مداخلات في مؤتمرات مختلفة، والجزء المتعلق باحتمالات التعاون والصراع نشر ضمن وقائع المؤتمر عن نتائج حرب الخليج، نظمه مركز ابن خلدون في القاهرة. الفصل السادس عشر أُلقي، كمحاضرة، في الموسم الثقافي لإمارة الشارقة، ونشر في مجلة «الرافد».

إلى جميع الناشرين والمحررين، وإلى جميع من تواصل مع المؤلف وأبدى ملاحظات أو تصويبات أو اقترح تعديلات على ما نشر، إلى جميع هؤلاء كل الشكر والتقدير.

ولكن المؤلف، وحده، يتحمل تبعة الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب.

الفصل الأول

مقدمة
المجتمع العربي من منظور نقدي

(١)

لا أحد يعلم، على وجه الدقة، متى بدأ الصراع في التاريخ المعلوم، ولا في التاريخ غير المعلوم، أي ما قبل التاريخ. وإذا كانت الإجابة عن هذا السؤال غير ذات موضوع (moot)، فإن الإجابة عن السؤال: لماذا يحدث الصراع في التاريخ؟ ما زالت تتطلب إجابة دقيقة وواضحة، لأن الصراع مستمر في التاريخ، ويستنزف طاقات هائلة من البشر ومن مواردهم، المادية والمعنوية. والجملة الأخيرة تنطوي على تنبؤ غير معروف أو غير معتاد في العلوم الاجتماعية، لأن احتمال استمرار التنبؤ أكبر من عدمه، إذا صدقت قراءتنا للتاريخ.

إن من ينادي بنهاية الصراع، ينادي في الواقع بنهاية التاريخ؛ إذ ليس هناك تاريخ، معلوم أو غير معلوم، من دون صراع. ونهاية الحرب الباردة في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٩، ليست نهاية التاريخ. وإنما هي فقط النهاية الفعلية للحرب العالمية الثانية. وهي من النقطة التي ننطلق في هذا الكتاب، مرحلة جديدة في استمرار الصراع على مستوى العالم وفي الامتداد التاريخي.

وإذا كان سبب الصراع، أو أحد أسبابه، التنافس على الموارد النادرة، فإن عنصر الندرة قد انتفى في مرحلة تطور التقانة العليا والإنتاج بالجملة وتقدم العلوم. لماذا يستمر الصراع إذاً؟ إن الصراع التاريخي متعدد المستويات، وله من الدوافع ما

يمكن فهمه وتعليله عقلانياً. فالصراع والتصارع أصبحا، بعد تقادم العهد، سمة إنسانية سرمدية (Universal Human Trait)، تغذي نفسها بنفسها، في حركية دائرية مفتوحة، هي دورة العدوان. ودورة العدوان «ضرورة» للتحكم والضبط الاجتماعي (Social Control).

فالنزعة التي تربط الجماعات الإنسانية بعضها ببعض والأفراد بالجماعة، تولدت في الصراع التاريخي. وسوف يكون من الصعب تفسير ظهور الجماعات غير المحلية، واجتماعها في عشائر وقبائل، وانصياعها لروح الجماعة، والتزامها الطوعي بأهداف الجماعة، من دون وجود صراع. فالتنظيم الاجتماعي، بكل وجوهه، هو تكيّف الجماعة مع استمرار حالة الصراع، بين أفراد الجماعة، وبين الجماعات المحلية، والتجمعات الإنسانية الأوسع. وما التعاون بين أفراد الجماعة، وبين الجماعات المحلية والتجمعات الإنسانية الأوسع، إلا تقسيم للعمل، لرفع كفاءة الجماعة في حالات الصراع والتصارع.

هناك من تصور، من الاشتراكيين والفوضويين وأصحاب النزعة الإنسانية، أن في إمكانهم تغليب كفة التعاون على كفة التنافس المؤدي إلى الصراع. ولكن التجربة التاريخية أثبتت أن ليس في الإمكان بناء مجتمع مبني على التعاون في حضارة وثقافة (قيم وأعراف ومعايير... إلخ) مبنيتين على التنافس والصراع، لأن عقلية الصراع تغلغلت في كل خلايا وأنسجة المجتمع (وقيمه وأعرافه ومعاييره... إلخ). ولأن حضارة الصراع وثقافته أصبح لهما امتداد سرمدي، ولأن الديانات عامة، والديانات السماوية خاصة، قد امتزجت بقيم القبلية (والإثنية والقومية... إلخ) فأعطتها شرعية وبعداً أيديولوجياً.

وكم استهلكت من موارد البشرية وطاقاتها حروب الفتح والتبشير، حروب المؤمنين وغير المؤمنين، حروب المنتمين إلى الجماعة وغير المنتمين إليها، حروب المذاهب، وحروب الفرق، وحروب الطوائف، وحروب القوميات والقبائل والأديان! وفي داخل هذه التجمعات، تنشأ، بين الفينة والأخرى، صراعات بين فقراء الجماعات المحلية والتجمعات الإنسانية الأوسع، وصراعات بين الذين يملكون والذين لا يملكون، وصراعات بين الذين يحكمون والذين لا يحكمون. وكأن هذه الصراعات تمثل دورة صغرى للصراع، بينما تمثل دورته الكبرى الصراعات بين التجمعات الإنسانية الأوسع، على النحو المرسوم في الشكل (الرقم ١). ومن النادر أن تتطابق الدورتان، مع أنه ليس هناك، منطقياً، ما يمنع من

تطابقهما، كما حصل فعلاً عندما سقطت (Collapsed) الدورة الصغرى بالدورة الكبرى، في دول غرب أوروبا في الحرب العالمية الأولى. وكما حصل فعلاً في دول المشرق العربي، في أثناء حرب الخليج الثانية، أي عندما طغت الصراعات القبلية القومية على الصراعات الطبقية النخبوية.

دورتا الصراع هاتان يحكمهما مبدأ قريب الشبه بالديالكتيك الذي تصوره ماركس، ولكنه أقرب إلى ظاهرة الدورة المغذية لذاتها، في بعض الظواهر الطبيعية (Feedback Loop). أما كيف تغذي دورتا الصراع إحداهما الأخرى، فهي مسألة معقدة جداً، وتتطلب قدرة على التصور المخالف للحدس، وهي موضوع مشروع بحثي، بدأته منذ أمد، وآمل أن يرى النور قريباً. وقد كشفت النظرية النقدية المعاصرة، أن الدافعية، التي تغذي هاتين الدورتين، تتمثل بالهوية والاختلاف. إذ إن الصراع بين الجماعات المحلية والتجمعات الإنسانية الأوسع، لا يجري على أساس العلاقات والانتماءات الوشائجية (Primordial) البدائية فقط، وإنما على مستوى الانتماء إلى الجماعة الوطنية ذات الثقافة المتميزة.

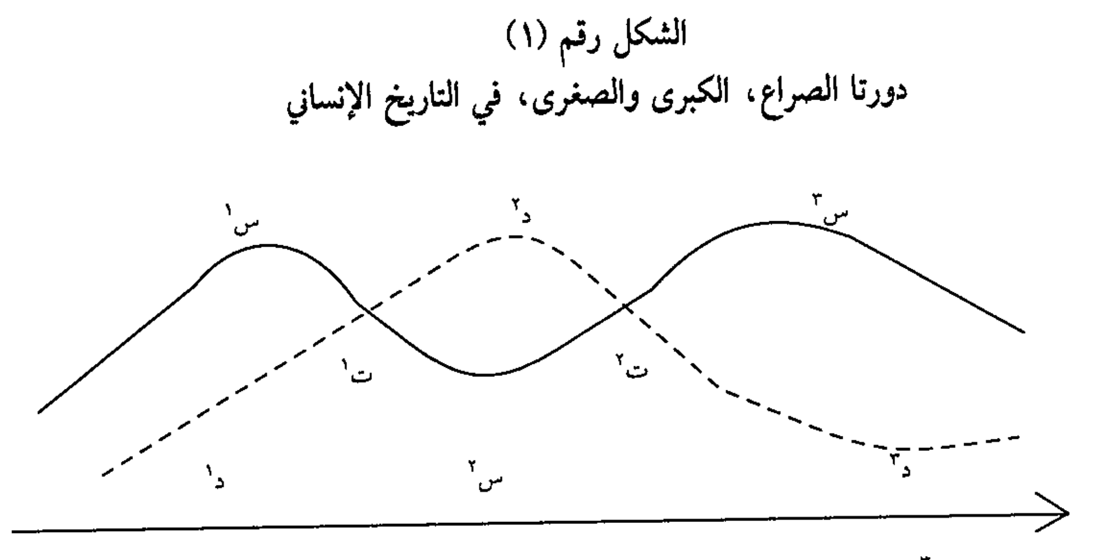
إن الصراع في مرحلة العولمة، يعطي الانطباع وكأن الانتماءات والولاءات الوشائجية (Primordial Sentiments/Attachurents) قد عادت للظهور، كالقبلية والطائفية والإثنية (في البوسنة أو أفريقيا أو دول المشرق العربي مثلاً). ولكن الحقيقة هي أن هذه الانتماءات والولاءات، هي للجماعة الوطنية، المبنية على التحالف والانصهار أو الإندماج، من خلال المعيشة والمصلحة المشتركة، أكثر مما هي انتماء إلى جماعات النسب والدم والقربى. فهي، إذاً، قبلية على مستوى أعلى، تدور حول محور الاشتراك في الموقع والانتماء إلى الجماعة، عبر الصراع التاريخي.

(٢)

ولكن القول بأن التاريخ والصراع صنوان، لا يعفي أحداً من ضرورة رصد مسيرة المجتمعات الإنسانية عبر الصراع التاريخي. فقد حدث الكثير من التغيير، وطرأ العديد من التحولات على أحوال البشر والتجمعات الإنسانية. إن ضرورات التحكم والضبط، في وجوه التنظيم الاجتماعي، هي التي تضع القيود على مسيرة المجتمع. ولذلك، ومع ضخامة التغيرات والتحولات التي طرأت على البشرية فإن الأوضاع الأساسية لأنظمة الحكم، وفي ميدان السياسة، لم تتغير كثيراً في الثلاثة

الشكل رقم (١)

دورتا الصراع، الكبرى والصغرى، في التاريخ الإنساني



س = دورة الصراع الكبرى بين القبائل والإثنيات والقوميات.

د = دورة الصراع الصغرى بين النخبات والشرائح والطبقات.

ت = نقطة التقاطع والتحول البنائي.

ز = الزمن: الامتداد والانقطاع التاريخي.

المصدر: مقتبس من Kenneth Boulding, A Primer in Social Dynamics. NY, 1970.

آلاف سنة الأخيرة. فالديموقراطية هي الظاهرة الشاذة، والاستبداد يتجدد ويثمر أنواعاً مستجدة من التسلط.

وهذا الكتاب معني برصد مسيرة المجتمع العربي عبر الصراع التاريخي، وهو في هذا المسعى، يقدم تصورات أولية تمهيدية لدراسات أوسع.

في القسم الأول، أحاول رصد بعض معالم الصراع التاريخي، التي مرت على المجتمع العربي. فأثير، في الفصل الثاني، موضوع بناء المجتمع العربي، وكيف تظهر تراتبية التحكم والضبط الاجتماعي، بحسب محددات البيئة والسياسة. وأركز، في الفصل الثالث، على أنواع الصراع الطبقي، عبر المراحل التاريخية الرئيسية. أي أن الفصل الثاني معني بدورة الصراع الكبرى، والفصل الثالث بدورة الصراع الصغرى.

في الفصل الرابع، أحاول تبيان كيف أن الصراعات من النوع الثاني (الطبقية) تغذي الصراع السياسي على الحكم. وفي الفصل الخامس، أقدم أمثلة على الطريقة التي تغذي فيها تصورات الهوية (الأنا) والاختلاف (الآخر) الصراع من النوع الأول (القومي الإثني). والفصلان يوضحان الكيفية التي يغذي فيها الصراع نفسه عبر التاريخ، أو سيرورة الصراع عبر التاريخ.

القسم الثاني من الكتاب مخصص لتوضيح كيف أن للصراع أنواعاً مستترة، يعبر عنها رمزياً، كما تنعكس على مستوى الفكر والتنظير. ففي الفصل السادس، يتضح أن التصورات الطوباوية، ليست مجرد تأملات أو طلب ما غير قابل للتحقيق، وإنما هي أيديولوجيا تدعو إلى العمل من أجل تحقيق مشروع معين، بحسب أطروحات كارل مانهايم. وكيف أن أنواع الصراع تنعكس على الطريقة التي ننشىء فيها أطفالنا ونهيئهم للتعامل مع الصراع الاجتماعي في تجربتهم الحياتية، وفي أن التحكم في الدوافع الفطرية والمشاعر العفوية، هو في الحقيقة ما يقصده المجتمع بالنضج والرشد والتحصيل الدراسي. وفي الفصل العاشر، شرح لتأثير الصراع الاجتماعي في تحولات قيم الأفراد، وكيف أن التحولات الثقافية تخلق إشكالات تربوية. هذه الإشكالات منبعها الرغبة في التحكم والضبط اللذين تمارسهما الجماعات وأنظمة الحكم على الأفراد، فلا تنتج معرفة موضوعية بالواقع أو بالحياة الاجتماعية.

وفي القسم الثالث والأخير، عودة إلى رصد مسيرة المجتمع العربي في الصراع

التاريخي، في تجلياتها السياسية والثقافية. ففي الفصل الحادي عشر، أحاول توضيح كيفية تكيّف الجماعات مع الصراع تكيفاً لا تختفي معه الأشكال التقليدية من العلاقات، وإنما تتكيّف مع المستجدات الاجتماعية والاقتصادية، كما حصل للأرستقراطية الغربية، كمثال على «استمرار» النظام البائد (Ancien Regime). أما الفصلان الثاني عشر والثالث عشر، فمخصصان كلية لرفض أطروحة فوكوياما في نهاية التاريخ. وفي الفصل الرابع عشر، أذهب إلى أبعد من ذلك، فأحاول رصد الصراع التاريخي في بيئة المجتمع العربي، بمقابلة أحواله عند نهاية الألف الأول قبل الميلاد (أو الحقبة المشتركة) بأحواله عند نهاية الألف الأول (بعد الحقبة المشتركة) بأحواله عند نهاية الألف الثاني الذي نعيش في خضمه الآن، ليتضح الاتساع التاريخي لمسرح الصراع الإنساني.

والفصل الخامس عشر يقدم مثالاً على استمرار الصراع من النوع الأول، أي مثالاً على مصادر هذا الصراع، وكيف أن هناك دائماً مصادر غير محدودة، وربما غير متوقعة، تغذي الصراع التاريخي، وتوفر وقوداً له. وما حرب الخليج الأولى (بين العراق وإيران) وحرب الخليج الثانية (بين العراق وقوات التحالف لتحرير الكويت) إلا مثالان على مصادر الصراع غير المحدودة، وغير المتوقعة، التي تناولها هذا الفصل.

أما الفصل الأخير من هذا الكتاب، فهو رصد لمسيرة المثقفين العرب في تعاملهم مع المجتمع العربي، وتتبع لحالة إعادة اكتشاف المجتمع العربي، وهي انعكاس للمسيرة التي بدأناها في هذا الكتاب، من خلال فصوله العديدة. فقبلية المجتمع العربي، بناؤه الدفين في الفكر، الذي كان موضوعاً للفصل الثاني من الكتاب، ضاعت معالمها في زحمة الجدال حول عصر النهضة والمشاريع النهضوية. ويعود المثقفون العرب ليكتشفوا بناءه القبلي في الواقع، في الفصل الأخير من الكتاب، بعد انهيار مشروع النهضة العربية، في هزيمة حزيران/ يونيو سنة ١٩٦٧. إن احتمال أن يكون الفكر العربي ومعطياته ومنطلقاته لا يعبِّر عن الواقع، هو حالة من الوعي الزائف بالتاريخ، هو إعادة كتابة التاريخ، وهو إعادة لقراءة التاريخ، حدثت فعلاً.

وإذا كان لجمع فصول هذا الكتاب، بالطريقة التي قدمنا ذكرها، من فائدة تجنى، فهي في التنبيه إلى أخطار الوعي الزائف بالتاريخ، وأخطار التوهم وإيهام الناس بحقيقة مجتمعهم وحقائق التاريخ. إن الوعي الموضوعي بالتاريخ ليس ممكناً

فقط، وإنما هو الأمل الوحيد في إمكانية كسر الدائرة المغلقة للإمعان في التوهم والإيهام، المستمدة من إعادة قراءة أحداث التاريخ وإعادة تفسيرها، بحسب مصالح الجماعات العقائدية ـ الأيديولوجية، المصلحية والطبقية.

لندن ـ مطلع آذار/ مارس ١٩٩٧

القسم الأول

معالم في الصراع التاريخي

الفصل الثاني

بناء المجتمع العربي: بعض الفروض البحثية[1]

أولاً ـ الحاجة إلى التفسير البنائي للمجتمع العربي

إن من بين الأمور المهمة، التي نفتقر إليها في البحوث النظرية حول المجتمع العربي، غياب التفسير البنائي فيه. ونقصد بذلك أن هناك الكثير من الدراسات عن مؤسسات المجتمع العربي وتعدّد الانتماءات والولاءات فيه، ولكننا لا نعرف بالضبط كيف تترابط هذه المؤسسات، وكيف يتصل بعضها ببعض لتكوّن المجتمع الكلّي الحيّ المنتظم. فنحن نعرفها كأجزاء، ولكننا لم نتوصل إلى الكشف عن الصيغة الفعلية التي تجمعها في الواقع. ولذلك، حين صدر كتاب د. حليم بركات، عن المجتمع العربي المعاصر استبشرنا كثيراً، أملاً في أن يثير هذه القضية من جديد وهو على مقدرة ودراية بذلك[2].

وعلى الرغم من أن كتاب د. بركات يعتبر مساهمة جادة في محاولة فهم وتحليل المجتمع العربي، وهو كذلك خطوة متقدمة بالقياس إلى ما كتب عن هذا المجتمع في الكتب التدريسية حتى الآن، إلا أنه لم يثر قضية غياب التفسير البنائي للمجتمع العربي.

والافتقار إلى مفهوم بنائي واضح للمجتمع العربي ككلٍّ قائم حيّ، ينعكس في كتاب د. بركات في عدم وجود فصل عن بناء المجتمع العربي. ولذلك، حين يتكلم المؤلف على العلاقة بين أنماط المعيشة الثلاثة في المجتمع العربي (المدينة، القرية، البادية) لا يقطع برأي عن نوع العلاقة أو العلاقات التي تجمعها، فيقول إن بعضهم يؤكد علاقة التكامل، وبعضهم الآخر يؤكد علاقة العزلة وشبه الاكتفاء

الذاتي، ولكنه يغلب علاقة التناقض والصراع، كما تنعكس في الصور والمشاعر المتبادلة، التي يحملها كلّ عنصر من عناصر العلاقة نحو الآخر، وفي تشابه مصادر القيم السائدة، وخاصة رسوخ القيم العائلية في أنماط المعيشة الثلاثة[٣].

إذاً، فالتصور البنائي للمجتمع العربي غير مطروح طرحاً حاسماً عند د. بركات؛ وأخشى أن أقول إنها سمة عامة للبحوث التنظيرية في هذا الميدان. وليس مرجع ذلك، كما يبدو، إلى غياب النموذج النظري. فالدكتور حليم بركات حين يرى أن العائلة أي الجماعات القرابية هي أساس التنظيم الاجتماعي، وهي العنصر التوحيدي، وأن القيم هي أحد شروط هذا التوحيد، فإنه ينتمي إلى المدرسة الفيبرية، ولكنه لا يذكر ذلك. ومعظم الاستعمالات الشائعة للنماذج النظرية في الكتابات الاجتماعية العربية انتقائية وضمنية، إضافة إلى كونها لا تفي بالغرض، لأخطاء في افتراضاتها الأساسية.

كما ينعكس غياب مفهوم واضح للبنية الأساسية في المجتمع العربي أيضاً في عدم تفسير المؤلف لأسباب وجود عوامل الوحدة وعوامل التجزئة في الهوية العربية والثقافية المشتركة للمجتمع العربي. فلا يذكر المؤلف هل أن تعدّد الولاءات الإثنية والقبلية والطائفية والإقليمية، كان دائماً موجوداً أم أنه شيء حديث طارىء، ولا كيف أن المجتمع العربي يبقى ممكناً مع تعدّد الانتماءات وتنوّعها. ومرة أخرى، لا يذكر المؤلف أنه يغلب الأهمية الاستثنائية للإنتماء القبلي ـ القرابي ـ العائلي، في تفسيراته اللاحقة[٤].

ومع أن د. بركات لا يشك في إمكانية وجود مجتمع عربي واحد بسبب هذا التعدّد في الانتماءات والولاءات (عوامل التجزئة)، إلا أن هناك من يفعل ذلك. فأحد الكتّاب، من منطلق المركزية الأوروبية الخالص، يجد صعوبة في قبول فكرة وجود مجتمع عربي واحد. إذ هناك، في رأيه، ثلاثة مجتمعات على الأقل: المدينة ـ القرية ـ البادية، لأن هذه المجتمعات غير متوحّدة (متمفصلة) بصيغة اندماجية، وإنما هي متوحّدة بالتلاقي. فكلّ منها قائم بذاته، مكتف بنفسه، وليس بحسب النموذج الاندماجي الأوروبي[٥]. ومن ينطلق من منظور ديني سيجد عدة مجتمعات، بحسب الأديان والطوائف كذلك. ومن ينطلق من منظور إقليمي... وهكذا[٦].

إن طرح قضية عوامل الوحدة والتجزئة في الهوية العربية، من دون وجود

مفهوم واضح لبنية المجتمع العربي، يقرب من التبسيط المخلّ. ولذلك، سنحاول في هذه الدراسة البحث عن مصادر الوحدة والتجزئة في بنية المجتمع العربي، في إطار غير الذي ذكره د. حليم بركات من تشابه القيم واختلاف التصوّرات، وذلك في محاولة للوصول إلى صيغة تربط بين مؤسساته من منظور تاريخي. ولكن بشكل فروض تصلح أن تكون أساساً لبحوث مفصلة متعمقة. يبقى أن نذكر أن التفسير البنائي غير ممكن، من دون نموذج نظري لهذا البناء الاجتماعي. فمصطلحات، مثل الإقطاعية والرأسمالية، وظواهر ذات سمات واضحة، مثل التنوير والنهضة، ليس لها مقابلات في البيئة العربية، وهي ليست تمارين أكاديمية لا فائدة من ورائها، كما يحلو لبعض الكتّاب تصوّرها، بل إنها ذات فائدة عظمى في تصنيف وتنظيم كم هائل من المعلومات، الذي إذا لم يصنّف وينظم، يجعل من الصعب، إن لم يكن المستحيل، التوصّل إلى الخطوط العامة لفكرة البناء الاجتماعي. هل نملك نماذج نظرية لما يمكن أن يكون عليه المجتمع العربي؟

إن وجود نموذج نظري يعطينا فكرة عن الخطوط العامة للخصائص البنائية وعن الاتجاه العام للتغيّر، على الرغم من وجود الأخطار المتأتية من الخلط بين نظريات التغيّر الاجتماعي والتاريخ، تلك التي يحذرنا ريموند بودون من الوقوع فيها[٧]. إن التغير الاجتماعي يصبح أوضح مع وجود النموذج، وهو خطوة نحو فصل التغير عن التاريخ.

ثانياً ـ النماذج النظرية للمجتمع العربي

من الممكن استشفاف نموذجين نظريين رئيسيين للمجتمع العربي، من الكتابات في العلوم الاجتماعية، في الفترة من منتصف القرن الثامن عشر إلى منتصف القرن العشرين. والغالبية الساحقة من هذه الكتابات هي بأقلام كتّاب غربيين. هذان النموذجان هما: أ) النموذج الذي يصوّر المجتمع العربي على أنه تجسيد للجمود الآسيوي، ونطلق عليه **(جاس)** بعد ذلك للاختصار، ب) والنموذج الذي يرى المجتمع العربي موزّعاً بحسب التنظيم المفصلي للسلطة، ونطلق عليه **(تام)** للاختصار. ويشترك هذان النموذجان في خاصيتين يجب ألاّ يغيبا عن البال أبداً:

١ ـ إنهما لم يصمّما في الأصل لتحليل المجتمع العربي ودراسته، بقدر ما كانا قد وضعا لتفسير جمود المجتمع العربي والمجتمعات الشرقية عموماً، مقابل دينامية

المجتمع الغربي وفاعليته، ويتساوى فيهما النموذجان (أ) و(ب). فبحسب تعبير ترنر، إنهما يمثلان المرآة التي يرى فيها هؤلاء الكتّاب تطوّر المجتمع الأوروبي. أو بحسب تعبير أندرسون، إنهما يصوّران المجتمع الشرقي على أنه فضلة جامدة تتبقى بعد أن يتوصّل الكتّاب إلى تحديد قوانين تطور المجتمع الغربي[٨].

٢ ـ صُمّم النموذجان لدراسة الماضي، ولا يصلحان لدراسة الحاضر. والماضي هنا، من زاوية النموذجين، يستمرّ بالنسبة إلى المجتمع العربي حتى بداية تأثير أوروبا الاستعمارية وسياساتها الإمبريالية على المشرق العربي، في بداية القرن التاسع عشر. أي أن الماضي بالنسبة إلى المجتمع العربي هو منذ بداية التاريخ حتى الحملة الفرنسية، هكذا من دون مراحل أو حقب أو مقاطع يكوّن استمرارية حضارية رهيبة خانقة. وكثير من الظواهر الأصيلة في الحضارة العربية تعالج، حتى في الوقت الحاضر، على أنها بقايا أو فضلات باقية (Residual, Survivals) من الماضي كالقبيلة والدين[٩].

ولذلك، فمن المهم جدًّا، كخطوة أولى نحو تكوين نموذج نظري بديل، يقوم على محاولة الكشف عما هو دينامي وفاعل في المجتمع العربي، نطلق عليه نموذج الفاعليات السياسية ـ الحضارية أو (فاسح) للاختصار، أن نعرف بدقة الافتراضات والادّعاءات السياسية ـ الحضارية، التي بني عليها هذان النموذجان. والغريب في الأمر، واللافت للنظر على نحو مذهل، هو أننا عندما نضع استنتاجات هذين النموذجين جنباً إلى جنب، نرى أنهما يدرسان المجتمعات نفسها، في الفترات التاريخية نفسها، ولكنهما ينتهيان إلى نتائج متعارضة متناقضة كلياً، كما سنرى. والأغرب من ذلك، أن بعض الكتّاب العرب، منذ بداية هذا القرن، استلهموا المفاهيم والادّعاءات التي بني عليها هذان النموذجان، مع وضوح قصورهما النظري أو خطئهما الموضوعي في المعلومات، كما سنبيّن.

أما النموذج الأول، فيجد أصوله في كتابات عصر التنوير (خاصة مونتسكيو) وأصحاب نظرية المنفعة (خاصة مل، الأب والابن). وقد وجد أدق وأكمل تعبير له عند ماركس وأنغلز، فيما يسمى بنمط الإنتاج الآسيوي، مع ضرورة أن نأخذ في الحسبان التعديلات والتوسّعات التي أدخلها كارل فيتفوكل عليه. ومن الممتع أن نتتبع تاريخ هذا النمط، لأن له قصة طويلة يرويها كلّ من لتجثايم وفيتفوكل وأندرسون، كل بطريقته الخاصة[١٠]. إلا أن عدداً من الكتّاب المحدثين حاولوا

تطويره والتوسّع في تطبيقه دون أن يحالفهم الحظ، مثل كودلييه وأحمد صادق سعد[١١].

ويجد النموذج الثاني أصدق تعبير له في كتابات الأنثروبولوجيين، ولا سيما الوظيفيين منهم (كالينوفسكي وإيفانز ـ بريتشارد) تحت تأثير سبنسر ودوركهايم[١٢]. وقد وجد أصحاب هذا الاعتقاد أن المجتمع العربي هو مجتمع مفصلي ـ رعوي، ووجدوا كثيراً من الدعم في أفكار ابن خلدون وآرائه. وقد ساهم ماكس فيبر مساهمة كبيرة في تطوير هذا النموذج، وخاصة في مدّه بمفهوم الاستبداد الأبوي (Patriarchal) (القريب جدًّا من نمط الإنتاج الآسيوي) ومعالجته المتميّزة لقضية البيروقراطية التقليدية، مما يجعله في فئة بمفردها[١٣]. وهكذا يمكن تلخيص الافتراضات الرئيسية المركزية لهذين النموذجين في (الجدول الرقم (١)).

فالنموذجان جاس وتام يختلفان اختلافاً صارخاً في استنتاجاتهما في أربعة أسس يقوم عليها المجتمع العربي، ويتفقان في أساس خامس، لم ندرجه في الجدول لهذا السبب. فنموذج الجمود الآسيوي يقوم على اعتبار أن طبيعة البيئة الشرقية، (امتداد رقعتها وجدبها النسبي)، تجعل التجمعات الريفية منعزلة، بمعنى أنها مكتفية بذاتها ومعزولة سياسياً وجغرافياً، وهذه التجمعات الريفية هي مشتركات قروية بسبب شيوع الملكية الجماعية في الأرض[١٤]. ولنلاحظ هنا أن سبب الكفاية الذاتية أو الانعزال، هو الأساس الثاني الذي يقوم عليه المجتمع العربي، وهو الجمع بين الصناعة بمعنى الحرف والزراعة في المشترك القروي، أي عدم تبلور تقسيم العمل بين الزراعة والصناعة والتجارة على مستوى الريف. ولذلك، فإن شيوع الملكية الجماعية في الأرض وغياب الملكية الخاصة، هما مفتاح النظام الاقتصادي العربي وكلّ نظم الشرق (الأساس الثالث).

وفي الحقيقة، فإن ماركس وأنغلز افترضا أنه لا توجد في نمط الإنتاج الآسيوي طبقات اجتماعية، بالمعنى الاقتصادي، بسبب غياب الملكية الخاصة في الأرض، (وعدم فصل الفلاح عن وسائل الإنتاج)، ولذلك اعتبرا أن أساس العلاقات الاجتماعية، هي فيما بين الحاكم المستبدّ وعامة السكان، تقوم على شكل العبودية العامة[١٥]. ولكن فيتفوكل الذي يعتبر مكمّلاً لماركس وأنغلز في كثير من الوجوه، هو الذي أضاف وتوسّع في فكرة وجود علاقة هيمنة بيروقراطية بين الطبقة الحاكمة وطبقات المحكومين[١٦]. وهو بهذا يتجنّب الاستنتاج الذي اضطرّ ماركس إلى التوصل إليه، وهو إذا كان التاريخ هو تاريخ الصراع الطبقي، كما

جدول رقم (١)

مقارنة بين الاستنتاجات المستمرّة من النماذج النظرية
للمجتمع العربي، حتى بداية القرن التاسع عشر

النموذج النظري	نوع الجماعات الرئيسية	نوع النشاط الرئيسي	نوع العلاقات الرئيسية	نوع التنظيم الرئيسي
الجمود الآسيوي (جاس)	ـ التجمعات الريفية المنعزلة والمعزولة، أو المشترك الريفي في القرى. ـ الجماعات الحضرية، أو المشترك الأعلى في المدن: مركز السلطة.	ـ الجمع بين الصناعة (الحرف) والزراعة في المشترك القروي. ـ النشاطات الرعوية هامشية ولكنها توفر مستودعاً للتهديد الخارجي المستمر للمدن وحضارتها.	ـ عدم وجود الملكية الخاصة في الأرض جعل المصالح متشابهة ـ متنافسة. اقتضى تنافسها وجود الدولة المركزية، الحكام والمحكومين. ـ علاقات هيمنة بيروقراطية بين الطبقات، تستولي الدولة فيها على الفائض الاجتماعي.	ـ دولة مركزية مستبدة أقوى من المجتمع تقوم على أساس ملكية الأرض واحتكار مصادر القوة والسلطة. ـ الحاجة إلى تعبئة السكان في أعمال ضخمة كالري وصرف المياه والأشغال العامة أعطت للدولة مبرر وجودها.
التنظيم المفصلي (تام)	ـ مدينة، قرية، بادية في صراع دائم وحاجة متبادلة. ـ الهيمنة للجماعات القرابية المعششة، أي القبائل في تنظيمات مفصلية.	ـ التركيز على الرعي والزراعة والغزو واحتقار الحرف والمهن وعزلها (سواء في الريف أو المدن). ـ الزراعة هامشية بالمقارنة مع الرعي والتجارة أو أن القبائل الرعوية تقوم بالزراعة أيضاً.	ـ علاقات يغلب عليها العنف العام المتبادل من دون تفويض لسلطة مركزية، أي علاقات غلبة بين المدينة والبادية. ـ التوزيع المفصلي للسلطة يمنع تبلور طبقات عمودية، ويسود بدلاً منها التناصر العام.	ـ عدم وجود دولة مركزية قوية، وإن وجدت فسلطتها محدودة. ـ التوزيع المفصلي للسلطة بين القبائل، القائم على ثنائية الجمع بين العصبية والدين يديم ضعف الدولة المركزية.

تابع جدول رقم (١)

النموذج النظري	نوع الجماعات الرئيسية	نوع النشاط الرئيسي	نوع العلاقات الرئيسية	نوع التنظيم الرئيسي
الفاعليات السياسية - الحضارية (فاسح)	ـ التجمعات الرئيسية في المدن ذات الهيمنة. ـ علاقة تفاعل وامتصاص مستمر ديموغرافي لسكان الريف والبادية. ـ عزلة الريف بدأت في وقت ومتأخر. ـ توازي تقسيم العمل الاجتماعي وتقسيم العمل الإثني.	ـ التوازن النسبي بين الزراعة والتجارة والحرف والرعي يميل إلى التجارة كقطاع دينامي في الاقتصاد. ـ انحسار الفتح والتجارة أدى إلى العودة إلى الاقتصاد الزراعي ـ البيروقراطي. ـ الضوابط والهيمنة الفسكالية منشط للقطاع الدينامي.	ـ تبلور طبقات اجتماعية حول الدولة والملكية الخاصة. ـ علاقات صراع متصل بين الأغنياء والفقراء، الحكام والمحكومين، الريف والمدن. ـ الصراعات السياسية والاقتصادية تعد صراعات مذهبية.	ـ شمول التنظيم القبلي الممزوج بالرموز الدينية لجميع مستويات التنظيم الاجتماعي. ـ تطور الدولة المركزية من الدولة المركنتالية في التكوينة الخارجية إلى الدولة السلطانية في التكوينة البيروقراطية. ـ تطور الطبقة الحاكمة من الأرستقراطية في السلطة إلى الأرستقراطية العسكرية أدى إلى تطور مصادر الشرعية.

افترض ماركس، بداءة، فإن آسيا وشعوبها بلا تاريخ، لأنها بلا طبقات، وما تاريخها إلا تعاقب فاتحين وغزاة يأتون ويذهبون مؤسسين حكمهم السلالي على خنوع المجتمعات المستسلمة، من دون أن يغيروا من النظام السياسي والبنى الاقتصادية شيئاً، ومن دون أن تظهر صراعات طبقية متصاعدة تطورية تغيّر البنى الاقتصادية وتستبدل بها أخرى جديدة.

ونظراً إلى طبيعة الأرض وانعزال التجمعات القروية وضرورة القيام بأعمال الري و(صرف المياه) والسدود، أي النشاطات الهيدروليكية الإنتاجية والوقائية والأشغال العامة، فقد أدى هذا إلى ظهور الدولة المركزية القوية المستبدة. وتستمد الدولة المركزية مبرر وجودها من القيام بالنشاطات الهيدروليكية، ولكن أساس حكمها مستمد من ملكية الدولة للأرض ومن احتكار مصادر السلطة والقوة في المجتمع، أي ظاهرة الاستبداد الشرقي، بحيث لا تسمح الطبقة الحاكمة بظهور مراكز للقوى ممأسسة في المجتمع كلية[١٧]. وهنا أيضاً يقدم فيتفوكل إضافة تصحيحية مهمة.

يرى فيتفوكل أننا يمكن أن نميّز **ثلاثة أنماط** متدرّجة في التعقيد من الملكية في الحضارات الهيدروليكية: **النوع الأول** البسيط، الذي إما أن يكون من النوع القبلي، كما في القبائل الجرمانية في أوروبا، أو من النوع المتمركز حول الدولة، كما في دولة **هاواي القديمة ومصر الفرعونية وسومر والصين القديمة**. في هذا النوع لا تؤدي الملكية الخاصة بوجهيها الثابت (الأرض) والمنقول (التجارة والصناعة) إلا دوراً ثانوياً في الحياة الاقتصادية في المجتمع، بينما في **النوع الثاني** شبه المعقّد، تؤدي الملكية الخاصة دوراً فاعلاً في الصناعة والتجارة، ولكن ليس في الزراعة، كما في أميركا الوسطى قبل «الفتح الأوروبي» والدولة البيزنطية والشرق الإسلامي والصين والهند. أما **النوع الثالث** المعقّد، فيكون عندما تؤدي الملكية الخاصة في الصناعة والتجارة والزراعة دوراً فاعلاً في الاقتصاد، مع وضع قيود على ملكية الأرض وتحويلها أو بيعها. وتنطوي هذه الملكية على ميزات اقتصادية من دون قوة سياسية مماثلة أو موازية. ويمكن أن يظهر هذا النمط في حالات محدودة ومراحل تاريخية معينة من المجتمعات الهيدروليكية، كما في الدولة العثمانية في أواخر أيامها[١٨].

جدول رقم (٢)
مقارنة بين أنواع المجتمعات وأنماط الملكية الفردية بحسب فيتفوكل

نوع المجتمع	نمط الملكية	أمثلة من المجتمعات التاريخية
(١) البسيط	عندما لا تؤدي الملكية الخاصة بوجهيها الثابت والمنقول إلا دوراً ثانوياً. البسيط: (أ) النوع القبلي. البسيط: (ب) النوع المتمركز حول الدولة.	القبائل الجرمانية. دولة هاواي القديمة، اشتقاقات: الأنكا، مصر الفرعونية، سومر.
(٢) شبه المعقّد	عندما تؤدي الملكية الخاصة دوراً فاعلاً في الصناعة والتجارة، ولكن ليس في الزراعة.	أميركا الوسطى قبل الفتح الأوروبي، الدولة البيزنطية، الشرق الإسلامي.
(٣) المعقّد	عندما تؤدي الملكية الخاصة في أوجه النشاط الثلاثة دوراً فاعلاً مع وضع قيود على ملكية الأرض من دون قوة سياسية.	حالات خاصة في مراحل تاريخية معينة، كالدولة العثمانية في القرن الثامن عشر.

أما النموذج الثاني ـ التنظيم المفصلي ـ فإن دعاته يعتبرون أن الجماعات الرئيسية، ليست هي المشتركات القروية فهي هامشية كلية، كما أن الزراعة محدودة وهامشية أيضاً من حيث عدد الفلاحين ومن حيث تأثيرهم في النظام السياسي أو من حيث دورهم في الحياة الاقتصادية في البلاد. بل على العكس، إن الجماعات القرابية المعششة، التي نطلق عليها اسم القبائل، هي الجماعات الفاعلة الرئيسية[١٩]. وإن هيمنتها مستمدة من تقسيم عمل تاريخي متميز تختص فيه المدينة بالحرف والتجارة، أي الهيمنة الحضارية الاقتصادية، وتختص فيه البادية بالهيمنة السياسية والعسكرية.

بل إن كَلنر يفترض أن هناك مفترق طريق تاريخياً، ساد بعده «الحل القبلي» في الساحل الشرقي والجنوبي من البحر المتوسط، بينما ساد بعده «البديل الإقطاعي» في الساحل الشمالي منه[٢٠].

كما أن التجمعات الريفية لا تجمع بين الحرف والتجارة والزراعة، بل هي على العكس من ذلك تحتقر الحِرف والمهن وتعزلها، سواء في الريف أو في المدن، ولذلك فهناك تمايز واضح من حيث المكانة الاجتماعية، ومن حيث السلطة بين الحرفيين والتجار من جهة، وبين الفلاحين من جهة أخرى، وبين الرعاة والمزارعين القبليين من جهة ثالثة. كما أن العلاقات الاجتماعية يغلب عليها العنف العام المتبادل، المتمثل بالغزو والثأر وشمولية الروح القتالية (كلّ فرد قادر مقاتل) فهي، إذاً، علاقات صراع وعلاقات غلبة بين المدينة والبادية (أي تقسيم العمل الأصلي الذي لا يؤدي الريف فيه دوراً فاعلاً). ولكن يلاحظ أن التوزيع المفصلي للسلطة بين الجماعات القرابية (الأفخاذ، البطون، العشائر، العائلات) يفترض فيها أنها جماعات يربطها النسب وتتشابه من حيث الوظيفة والروح العصبية والرموز والتنظيم الداخلي[٢١]. فعلاقات القوة والغلبة موزعة على الشيوخ والرؤساء بمعنى (Patri Families) بشكل التناصر العام بين الشيخ وأقربائه (ضد الآخرين). وفي النموذج الأول **جاس**، يؤدي هؤلاء دوراً مهماً أيضاً، إلا أن سلطتهم ليست مستقلة عن سلطة الدولة المركزية.

لكن نموذج التنظيم المفصلي يفترض العكس، فالقبائل لا يمكن أن تقبل بالخضوع للسلطة المركزية، وهي لم تفوضها بالحكم. والحقيقة أن القبائل أو الروابط القبلية التي في حكمها، لا تخضع للدولة المركزية إلا شكلياً، وعندما تكون قوية متجبرة فقط. وحتى عندما تكون كذلك، فسلطتها ليست كاملة مطلقة، وحالما تضعف ويصيبها الوهن، سرعان ما تنتفض عليها القبائل وتفرض هيمنتها عليها. وفي هذه الحالة، في لغة ابن خلدون، يكون الانتقال من العصبية الخاصة إلى العصبية العامة، إذاً، فإن قوة القبائل وهيمنتها السياسية تجعلان الدولة المركزية ضعيفة أغلب الوقت. ولكن ما الذي يدفع القبائل إلى الاتحاد والانتقال من العصبية الخاصة إلى العصبية العامة[٢٢]؟

يجيب ابن خلدون أنه الدين وعقيدة الكتاب (المقدس). وعلى الرغم من أن ابن خلدون لا ينكر كون الحافز السياسي لغزو القبائل للمدن، بثروتها وتحضرها وترفها، هو العامل الاقتصادي بدافع الشهوة والحسد، إلا أن هذا لا يكفي أن

يسلم رجال القبائل سلطتهم واستقلالهم السياسي لسلطة أعلى، إن لم يكن لوازع الدين. وللدين وظائف استثنائية في هذه البيئة الإسلامية، فهو يوفر اللغة الاصطلاحية لسكان المدن ولسكان البادية، ويجعلهم أجزاء في نظام أخلاقي واحد. وبمعنى آخر، فإن هناك ثلاث وظائف محددة للدين في المجتمع العربي الإسلامي[٢٣]:

- يوفر العامل الاجتماعي الحفّاز (Catalyst) الذي يدفع القبائل الرعوية الكبيرة الحجم نسبياً إلى الاتحاد.

- يوفر الدستور أو الشرعة الوحيدة للحقوق المدنية في الحضر التي تحمي السكان إلى حدّ ما في الحكم الاستبدادي للحكام الطغاة.

- ثم يوفر (رجال الدين (العلماء) والمجتهدين) الخدمات الإدارية للدولة عندما تنشأ.

ولذلك فإن شرعية الحكم في هذه التركيبة هي شرعية دينية، فلا عجب، إذاً، أن تُصاغ الخلافات السياسية صياغة دينية مذهبية. وباستطاعتنا أن نجمع مسارات هذا التفسير المفصلي في بناء واحد، وهو أن السوق (المدينة) والحصن (الجند، الميليشيا القبلية) والمسجد (المؤسسة الدينية) هي المكونات الثلاثة الرئيسية للنظام السياسي. وهكذا فإن التمازج بين التكيّف مع البيئة (الرعي) والتنظيم الاجتماعي المفصلي (القبيلة) والأيديولوجيا التوحيدية (الدين، عقيدة الكتاب المقدس) يعطي للمجتمع العربي طابعه المميّز وخصوصيته الحضارية، وفي الوقت نفسه يعطيه عنصر الثبات والدوام. «وهذا ما يفسر اللغز الكبير في كيف أن مجتمعاً هشاً، من الناحية السياسية، يمكن أن يكون متماسكاً ومتجانساً، من الناحية الحضارية»[٢٤].

إن هذه التركيبة القبلية المبنية على التوزيع المفصلي للسلطة تمنع، بطبيعتها، ظهور الطبقات الاجتماعية العمودية (Vertical)، فالعلاقات الأفقية تقطعها الروابط القرابية، هناك فقط فئات مكوّنة لهذا التنظيم، وهي إما فاعلة وإما خاضعة مستسلمة. فمن الجماعات الفاعلة الحكام (أو النخب الحاكمة) والقبائل غير الخاضعة (لسلطة الدولة المركزية)، ومن الجماعات المستسلمة سكان الحضر وسكان الريف شبه القبليين[٢٥]. هل ينطبق هذا الوصف على المجتمع العربي، منذ منتصف القرن السابع حتى الآن؟ لا ـ طبعاً. فهذا الوصف لا ينطبق على الدولة العثمانية، ولا ينطبق بدرجة أقل على الدولة المملوكية. فهاتان الدولتان تمثّلان استثناءً

لتفسيرات (تام). ولكن المشكلة هي أن هذا الاستثناء هو استثناء كبير جداً يمثل أكثر من نصف رقعة المجتمع العربي، وأكثر من ثلثي سكانه في بعض الأحيان. ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن مدى انطباق (جاس) على المجتمع العربي، فهو لا يصلح للمناطق الصحراوية في الجزيرتين السورية والعربية، ولا لمعظم بلدان المغرب العربي، عدا تونس. وإذا أخذنا تقسيم كدي للمجتمعات: القبلية، والمهيمَن عليها قبلياً، والزراعية، فإنه لن ينطبق إلا على المجتمعات الزراعية الخالصة، وهي غير موجودة بشكلها النقي في البلاد العربية[٢٦]، إلا في مصر، كما يحلو لجمال حمدان وأحمد صادق سعد وسمير أمين قوله.

ففي حالة الدولة العثمانية هناك:

١) دولة مركزية قوية ومستديمة.

٢) نظام سياسي يتمتع بسلطة قوية، ليست مستمدة من تماسك قبلي قديم، ويفرضها جيش نظامي محترف.

٣) النخبة السياسية الحاكمة موظفة بالشراء أو الضرائب، كما في نظام الدفشرمة، ومدربة تدريباً منظّماً على فنون الحرب والإدارة البيروقراطية.

٤) البيئة المباشرة للحكومة المركزية وجدت في بيئة ريفية مستقرة.

كلّ هذا يجعل من الدولة العثمانية دولة مستقلة عن المصدرين الاجتماعيين التقليديين للدولة الإسلامية: الجيوش القبلية والعلماء (رجال الدين) الحضر. كيف تستقيم إذاً، تفسيرات التنظيم المفصلي للسلطة[٢٧]؟

هنا تأتي مساهمة ماكس فيبر لاستدراك الموقف وإخراج نموذج (تام) من المأزق الذي وضع نفسه فيه. ومصدر اهتمام ماكس فيبر بالمجتمع العربي والحضارة الإسلامية، هو محاولته إثبات مقولة أنه لم يكن هناك إمكانية لقيام رأسمالية عقلانية خارج أوروبا[٢٨]. وهكذا فقد توصّل إلى الاستنتاج أن الإسلام لم يولد تصنيعاً رأسمالياً، بسبب هيمنة البيروقراطية الاستبدادية الأبوية للجند المماليك، إذ إن البناء الأبوي الاقتصادي ـ الاجتماعي للمجتمع العربي، كان يفتقر إلى ثلاثة أمور، اعتبرها فيبر الشروط الكافية والضرورية لظهور الرأسمالية. فقد افتقد الإسلام الروح الرأسمالية متمثّلاً بالاحتقار القبلي للحِرف والتجارة من جهة، ولسيطرة الفكرة الآخروية (الانسحاب من الحياة الدنيوية ورفضها) على الدين الشعبي، كما

في الزهد والطرق الصوفية[٢٩]. وافتقر الإسلام إلى القانون العقلاني، إذ إن فيبر ميّز بين «قانون القاضي» الجزئي التفصيلي، الذي يتغير بتغير الأحوال، وبين القانون المبني على المبادىء العقلانية العامة. ومع أن الشريعة الإسلامية تنطبق عليها مواصفات القانون العقلاني، إلا أن إغلاق باب الاجتهاد دفع الناس، إلى «الحيل»، أي إصدار الفتاوى يميناً وشمالاً تحايلاً وتعويضاً عن ذلك[٣٠]. وأخيراً افتقر الإسلام إلى المدن المستقلة، أي المحكومة ذاتياً، فالمدن الإسلامية كانت بشكل عام: إما معسكرات ومراكز تموين للجند، أو مراكز إدارية للبيروقراطية الأبوية لمدّ سلطة الدولة الاستبدادية. وهذه بطبيعة الحال أبعد ما تكون عن البيئة الملائمة لتطور الاستثمار الرأسمالي في التجارة والصناعة.

هذا كلّه قاد المجتمع الإسلامي إلى انهيار اقتصاده النقدي، وازدياد الاضطراب في أحواله تحت الحكم الاعتباطي للجند المماليك، وعدم استقرار قوانينه وخاصة ما يتعلق منها بحقوق الأراضي والحقوق المدنية وعلاقات الملكية. هذه الأوضاع لخّصها ماكس فيبر تحت اسم الدولة السلطانية، وهي مرحلة انتقال، امتدت من حكم السلاجقة والمماليك إلى مجيء الدولة العثمانية. وقد عاصر ابن خلدون هذه الفترة ولاحظها، كما وثّقها كلّ من القلقشندي والمقريزي من بين آخرين.

وتماشياً مع منطلقاته الفكرية (أطروحاته المعروفة) استنتج فيبر ما يلي: لما كانت حقوق الملكية غير ثابتة فقد اتجه تجار الحضر إلى الاستثمار في الوقف، الذي كان في منأى، نسبيّاً، من تدخل الحكومة ومصادراتها. ولكن هذا الاستثمار أدى في النهاية إلى تجميد رأس المال على نطاق واسع، بناء على مبدأ الاقتصاد القديم، باعتبار تراكم الثروة راجعاً للريع، وليس مصدراً لرأس المال المتحرك المولد للكسب (Acquisitive Capital). كما أن كون المدن معسكرات للجيوش الأبوية، والتدخّل الاعتباطي المستمر للبيروقراطية الأبوية، تعاونا على إخافة الاستثمار في التجارة والحِرف. لهذا كلّه، فإن حياة البورجوازية (تجار الحضر) كطريقة معيشة وكخلق، لم تكن لتنمو في المجتمع الإسلامي.

ويضيف فيبر استنتاجاً آخر وهو أن الإسلام، في مرحلته «الإمبريالية» بسبب هيمنة الإقطاع الوقفي (Prebendal) قد احتقر المنفعية البورجوازية التجارية، باعتبارها جشعاً دنيوياً وطمعاً بشعاً[٣١].

واضح أن فيبر كان على خطأ في اعتباره الإسلام إقطاعاً وقفيّاً، ولكن

استنتاجه أن مؤسسات المجتمع العربي لم تكن تتلاءم مع الرأسمالية، بسبب التاريخ الطويل لهيمنة الاستبداد الأبوي عليها، لا يتعارض مع ما توصلت إليه البحوث الحديثة، إذا افترضنا أن التطور الرأسمالي هو الصيغة التي يسعى المجتمع العربي إلى الوصول إليها. ومع أن مساهمة فيبر حلّت إشكال التشتّت المفصلي للسلطة، بأن أدخلت عليها فكرة البيروقراطية الأبوية، فإن الإشكال لم يكن يحلّ كلياً لأن فكرة البيروقراطية تقوم أساساً على انتفاء (Antithesis) مبدأ القرابة، وإن كانت بيروقراطية تقليدية. ولذلك، لا يجد دعاة التنظيم المفصلي بدّاً من قبول النموذجين في وقت واحد: السلطة السياسية في الأول بيد القبائل، بينما يوفر الحضر الوسائل الحضارية والتكنولوجية والتمسّك المستمدّ من العصبية، كما عند ابن خلدون. والسلطة السياسية في الثاني تجسدها الدولة السلطانية العثمانية وتؤدي البيروقراطية الأبوية فيه دوراً حاسماً، كما وصفها ماكس فيبر.

ولنا أن نتساءل الآن عن الأساس الخامس الذي يقوم عليه المجتمع العربي: كيف يتغير المجتمع العربي، إذا كانت هذه كلّها عوامل ثبات واستقرار؟ كيف يصوّر هذان النموذجان التغيّر الاجتماعي في بناء المجتمع العربي ومؤسساته؟ إن جواب هذا السؤال هو أن المجتمع العربي، من منظوري هذين النموذجين، لا يتغيّر أو هو غير قابل للتغيّر. فإذا اعتبرنا أن هناك مدرستين رئيسيتين في تفسير التغيّر الاجتماعي من زاوية علم الاجتماع، نطلق عليهما اختزالاً المدرسة الماركسية والمدرسة السبنسرية، أو إذا أخذنا بالتبسيط المبتذل السائد هذه الأيام: مدرسة الصراع والتغيّر الثوري ومدرسة التوازن والتغيّر التطوّري[٣٢]، فإن تغيُّر المجتمع العربي لا يتبع أيّاً من هاتين المدرستين، وحركة التاريخ فيه دائرية تتبع نموذجاً قابلاً للارتداد. ويتفق في هذا (جاس) و(تام).

وقد ذكرنا أن ماركس اعتقد كذلك بعدم قدرة الشرق على التغيّر، معتبراً أنه بلا تاريخ، بسبب غياب الطبقات الاجتماعية فيه. وهذا بطبيعة الحال يثير المفارقة في كثرة ظهور الحكام في الدويلات السلالية وكثرة اختفائهم، مع بقاء النظام السياسي والعلاقات الاقتصادية على حالها[٣٣]، بل إن فيتفوكل الذي استدرك هذا النقص، أي وجود الطبقات في نموذج (جاس)، لا يعتبر العلاقات بين هذه الطبقات صراعاً طبقياً، بل يراها أقرب إلى الخصومات والعداوات بين فئات محدودة قليلة العدد، وليست صراعاً اجتماعياً عاماً[٣٤]. وسبب ذلك يعود إلى أن الدولة المركزية الاستبدادية، لا تسمح بظهور تنظيمات سياسية مستقلة عنها إطلاقاً،

وبالتالي لن تسمح بتبلور صراع طبقي يتمثل بالعمل الجماهيري لحسم الخلافات والنزاعات. ولهذا السبب، نادراً ما تتطوّر الانتفاضات والتمرّدات إلى حركات ثورية، أو إذا تطورت في هذا الاتجاه، فنادراً ما تستهدف تغيير الحكام المستبدين أو الطغمة الحاكمة، إلا لتستبدل بهم طغمة حاكمة مستبدة أخرى، ونادراً ما طالبت بتغيير النظام الاقتصادي أو السياسي، واستبداله بنظام آخر. ولذلك، سرعان ما تفشل ويسهل قطعها وتشتيت أفرادها، لتعود الدورة من جديد.

أما النموذج (تام)، فالتغيّر الاجتماعي في بناء المجتمع العربي غير وارد، وكلّ الذي يحصل هو دورة النخبات التقليدية (أو دورة العصبية) بحسب النموذج «الخلدوني» الدائري[٣٥]:

١) تحالف حماة الشرعية من أهل السنة في الحضر مع المستودع الهائل من المواهب العسكرية والسياسية في البادية، هو شرط لقيام الدولة وازدهارها (العصبية العامة).

٢) يبدأ تقسيم العمل بين المدينة، كمركز للتجارة والحرف، وسكان البادية، كمركز السلطة السياسية العسكرية، بالتبلور على أساس حاجة أحدهما إلى الآخر.

٣) يدعم الدين الإسلامي وعقيدة الكتاب المقدس هذا الوضع ويعطيانه وسيلة للتعبير ومصدراً للشرعية.

٤) ولكن استقرار نظام الحكم، وازدهار المدن، يجعلان ميزان القوى يميل من البادية إلى المدن. وعندها تدفعه الحاجة إلى الحماية من غزوات البدو إلى الاستسلام للإستبداد (الحكام المستبد) ولسطوة الجند المحترفين.

٥) وفي الوقت نفسه، فإن الجهاز البيروقراطي والعسكري، بالإمكانات المتاحة له، لا يسمح للدولة بفرض سيطرتها الكاملة المطلقة على الريف والبادية، وخاصة في الجبال والمناطق الصحراوية.

٦) وهذا يؤدي إلى قيام الروابط المفصلية المعششة للحماية المتبادلة (أي القبائل). وقوة هذه القبائل تؤدي إلى إدامة ضعف الدولة، وإلى ادعائها بالمحافظة على نقاء العقيدة.

٧) وفي الحالات التي يضعف فيها الحاكم، لأي سبب من الأسباب (كالعمران المفسد. . .) أو يعرض نفسه للإتهام بضعف العقيدة، يهيأ المسرح لظهور

تحالف حماة الشرعية مع أهل السنة في الحضر مع المستودع الهائل من المواهب العسكرية في البادية، كشرط لقيام دولة جديدة. . . وهكذا.

وللتدليل على اتفاق النموذجين في عدم قدرتهما على تفسير التغيّر الاجتماعي في المجتمع العربي، فقد قدّم أنغلز، في أواخر أيامه، نموذجاً دائرياً للتغيّر الاجتماعي، يقرب كثيراً من نموذج ابن خلدون؛ وبذلك يختلف النموذجان كلياً في المقدمات، ويتفقان في النتائج. ففي مقال لأنغلز، نشر عام ١٨٩٤ في مجلة «Die Neu Zeit»، نجد الصورة التالية للتغيّر الاجتماعي في المجتمع العربي:

- أهل الحضر يزدادون غنىً وبذخاً وولعاً بالتباهي بالغنى، وبذلك يصبحون أقل التزاماً بالشريعة (The law).

- والبدو يجعلهم فقرهم وشظف عيشهم أشد خشونة في معاشهم وعاداتهم، وينظرون إلى ثروة الحضر بحسد وشهوة.

- وذلك يدفعهم إلى الاتحاد بقيادة نبي أو مهدي منتظر، لمعاقبة الكفار الفاسقين المنافقين من أهل الحضر، ولإعادة سطوة الشريعة ونقاء العقيدة.

- مئة سنة بعد ذلك، يجد الجميع أنفسهم في الوضع نفسه الذي بدأ منه أجدادهم. فتنقية العقيدة أصبحت ضرورية مرة أخرى، مما يهيّىء الجو لظهور مهدي منتظر. . . وهكذا تبدأ اللعبة من جديد. . . من المرابطين إلى مهدي الخرطوم. ففي النهاية، تتولّد هذه الحركات الإصلاحية لأسباب اقتصادية مادية، وإن مُوِّهت بلفّها برداء الدين[٣٦].

ما هي القوة التي في مقدورها كسر طوق هذه الدائرة الخبيثة، وتخليص المجتمع العربي من الاستبداد الأبدي؟ جميع هذه التفسيرات للتغيّر الاجتماعي في المجتمع العربي تجعله غير قادر ذاتياً، وبتركيبته المؤسساتية الخاصة، على كسر هذا الطوق الاستبدادي. ويصبح الاحتمال الوحيد لإمكانية التغيّر الاجتماعي متعلقاً بعامل خارج المجتمع نفسه، سواء بالغزو الخارجي أم بالاستعمار والإمبريالية. وهذا هو سبب اعتقاد ماركس بأن الدول الاستعمارية والرأسمالية العالمية، يمكن أن تؤدي دوراً تقدمياً في المجتمعات الشرقية، بإدخالها الملكية الخاصة والقوانين العقلانية والصناعة التي ستكسر طوق العبودية، في العادات الاجتماعية والدولة الاستبدادية[٣٧]. إذاً، فالعامل الخارجي هو الأمل الوحيد لخروج المجتمع العربي من دوامة الظلم والاستبداد.

وخلاصة القول في هذا الباب، هو أنه إضافة إلى عجز هذه النماذج النظرية عن تفسير التغيّر في المجتمع العربي، وكونها صممت، على العكس، لإثبات الجمود والثبات فيه، ولم تصمم لدراسة المجتمع العربي في الأصل، وإنما لتبيان كيف يختلف المجتمع العربي عن الوضع المثال في أوروبا، أي لغرض المقارنة، فهناك على الأقل أربعة انتقادات إضافية يمكن أن توجه إلى هذه النظريات:

١) الخلط بين النموذج والواقع. فهناك كثير من التعميمات التي تحتاج إلى براهين، كالمساواة والديموقراطية في النموذج القبلي، والطغيان المطلق في النموذج الآسيوي[٣٨].

٢) الخلط بين الاستمرارية الحضارية والثبات والجمود في المجتمع العربي. فهناك استمرارية حضارية في الظاهر، يمكن أن تخفي انقطاعات بنائية، تصلح أن تكون حدوداً زمنية فاصلة تتمثل في مراحل وحقب تاريخية. وفي هذه المقارنة خطأ بين الفترات، كما في المقارنة بين النمط الآسيوي والرأسمالية.

٣) افتراض أن المجتمع العربي يجب أن يستجيب لقوانين التطور الأوروبي، كما في الأسئلة التالية: لماذا لم تتطور الرأسمالية في الشرق الإسلامي، أو تظهر طبقات اجتماعية على الشاكلة الأوروبية؟ أو التفسير البعدي، كما في تفسير التاريخ من منظور الدولة القومية، وخاصة في التفسير الأخلاقي الضمني للتاريخ: الغرب يمثل الخير والتقدم، والشرق يمثل الاستبداد والتخلف[٣٩]؟

٤) عدم شمولية أي منها. ففي الحالة الأولى (جاس) تمثّل البادية والتنظيم القبلي المفصلي اشتقاقاً أو تنويعاً غير مطابق كلية للحالة التي يفترضها نموذج الجمود الآسيوي، بينما يمثل الفلاحون والدولة المركزية استثناءً كبيراً لنموذج التنظيم المفصلي ـ القبلي (تام)، وقبول النموذجين في وقت واحد: القبلية وانتفائها (نقيضها البيروقراطية) معناه وجود صدع في المجتمع العربي الواحد، يمثل الجمود الآسيوي جزءاً، والآخر يطغى فيه التنظيم القبلي.

ثالثاً ـ نماذج المجتمع العربي في السياق التاريخي

إننا بطبيعة الحال لا نستطيع أن نطلب أو نتوقع من هذا النوع من التنظير، كالذي مرّ ذكره، أن يعطينا تصوّراً دقيقاً لبناء المجتمع العربي. وإذا عذرنا ماركس، كما يفعل بعض الكتّاب ـ ولهم بعض الحق ـ لكون معلوماته عن الشرق عامة

(والشرق الإسلامي خاصة) ناقصة غير مكتملة، وأنه استقاها من مصادر استعمارية متحيّزة، واستدرك فيما يتصل بمعاملة الإنكليز للهنود[٤٠]، فإن الأنثروبولوجيين من دعاة نموذج التنظيم المفصلي، لا عذر لهم، إلا عدم قدرتهم المزمنة المعروفة على استجلاء البناء الاجتماعي، وضياعهم في الجزئيات والتفاصيل.

وموضوع نمط الإنتاج الآسيوي، أصلاً، بالنسبة إلى منظومة الأفكار الماركسية، كان أمراً ثانوياً، على ما يبدو، شيئاً أو مجتمعاً مختلفاً يقابل به نموذج التطور الرأسمالي الأوروبي، ليجعله بالمقارنة واضحاً دقيقاً، قاطع الزوايا، حاد المفاصل، والدليل على ذلك أن ستالين، خوفاً من التهمة بأن نظام حكمه هو عودة إلى الاستبداد الآسيوي (خاصة أنه سبق لماركس أن وصف نظام روسيا القيصرية بأنه شبه آسيوي) ألغاه من السلسلة المقدسة لأنماط الإنتاج في الصيغة التطورية الماركسية، من دون أن يحدث خللاً كبيراً[٤١]. كل الذي حدث هو أن الشرق أصبح إقطاعياً، أو «شبه إقطاعي»، بالنسبة إلى تنظيرات دول الكومنترن، أو ما يسميه أندرسون: الإقطاعية السرمدية[٤٢].

ولكن الأمر لا يقتصر على قبول أو رفض نموذج الجمود الآسيوي لهذا الاعتبار أو لمجرد كونه ليس مفهوماً أصيلاً في الفكر الماركسي، وإنما هو استنباط من كتابات صحافية انطباعية عن الشرق، ينطوي على تناقضات جوهرية مع منظومة الفكر الماركسي[٤٣]. خذ، مثلاً، المقولة الماركسية بأن الدولة لا تقوم إلا بوجود الطبقات، وأنها تدخل في الصراع الطبقي كوسيلة بيد الطبقة الحاكمة أو المهيمنة اقتصادياً، وقارن ذلك بالادعاء في نمط الإنتاج الآسيوي بأن ليس هناك طبقات بالمعنى الاقتصادي في الشرق، ولكن هناك دولة أقوى من المجتمع (تقف فوق المجتمع).

ثم إن نمط الإنتاج الآسيوي، أي نموذج الجمود الآسيوي، ليس له مقابل حقيقي في السياق التاريخي للشرق، لأنه ينطوي على إشكالية أخرى، إذ ليس هناك علاقات إنتاج ـ قوى إنتاج (لأنها في منتهى التعدّد والتنوّع) يمكن وصفها بأنها ضرورية لنظام استخلاص الفائض الاجتماعي بشكل ثنائية ريع الأرض ـ الضريبة في هذا النمط، كما أوضح هنداس وهيرست[٤٤].

كيف، إذاً، تحلّ هذه الإشكالية؟

يقترح رودنسون، بين آخرين (بولانتزاس مثلاً) أن أية تكوينة اجتماعية ـ

اقتصادية، كالمجتمعات الشرقية التقليدية، ما هي إلا مجموعة من أنماط الإنتاج المتداخلة، في بعض الأوضاع التاريخية، يهيمن أحدها وتصبح الأخرى انتقالية أو ثانوية(٤٥). ولذلك فالتكوينة «الإسلامية» الاجتماعية ـ الاقتصادية، لا تنطوي على نمط إنتاج واحد يمكن أن يوصف بأنه آسيوي، وإنما على عدة أنماط متداخلة ومتزامنة، أي يمكن أن يوجد في الفترة نفسها: نمط الإنتاج الحضري، نمط الإنتاج الزراعي، واشتقاقات محلية متعددة منهما. وفي هذه «التشكيلة» من أنماط الإنتاج، يمكنك أن تجد إنتاجاً مركنتالياً شبه رأسمالي، ونظام عمل مأجور مع نمط إنتاج عبودي (مبني على الزنج)، ونمط إنتاج تقليدي قبل إسلامي مبني على المشاعية في ملكية الأرض.

ويقترح سمير أمين، في المرحلة الأولى من تطوّر تفكيره في هذه القضية، وجود التكوينة الشرقية والتكوينة الأفريقية، كبديل لنمط الإنتاج الآسيوي. وهاتان التكوينتان تتصفان بالتالي(٤٦):

١) هيمنة نمط الإنتاج الخراجي والمشاعي، وهما يتطوران بشكل ما نحو نمط الإنتاج الإقطاعي.

٢) وجود علاقات الإنتاج السلعي البسيط في بعض النشاطات الاقتصادية.

٣) وجود العلاقات التجارية للمدى البعيد.

وفي حالة هيمنة أو سيطرة أي نمط من هذه الأنماط يُحدّد درجة تطور المجتمع. إن ما يقترحه رودنسون وأمين بين آخرين (الطيب تيزيني مثلاً)(٤٧) شيء جميل؛ ولكن كيف نحدّد الظروف أو الأوضاع التي يسيطر فيها نمط إنتاج دون آخر؟ ثم ما هي الصيغة التي يستطيع أي مجتمع (أو تكوينة تاريخية) أن يجمع بها كل هذه الأنواع من أنماط الإنتاج في وقت واحد، بينما الفكرة الأصلية من ورائها كانت أنها تمثل حلقات «سلسلة» تطورية؟ أي كونها متعاقبة متدرجة متلاحقة؟ هل هناك أوضاع لا يستطيع فيها أي نمط إنتاج أن يهيمن أو يسيطر، كما اقترح بعضهم؟ وفي هذه الحالة، كيف نصف هذا المجتمع وقطاعه الدينامي، وكيف نحدّد بناءه؟

هذه ليست أسئلة هيّنة يسيرة، ولا يمكن إهمالها أو غضّ النظر عنها، أو كنسها تحت السجادة. وإذن، لنعِد النظر في جوهر المسألة، وندقّق في سياقها التاريخي الحقيقي. ألا يكون جوهر المسألة، كما وضعها ماركس (في الجزء الثالث

من رأس المال) في كيفية استخلاص الفائض الاجتماعي؟ فالملكية في النهاية ما هي إلا وسيلة للاستيلاء على الفائض. إن أنماط الإنتاج، في الأساس، تختلف في الطريقة التي بواسطتها يستخلص الفائض الاجتماعي. ففي الأوضاع التي يبقى الشخص المنتج حائزاً، وليس مالكاً اسمياً لوسائل الإنتاج والشروط الضرورية لمعاشه (الأرض) «فإن فائض العمل للمالك الاسمي للأرض، لا يمكن أن يستخلص منه إلا بوسائل غير الضغط الاقتصادي (كما في الرأسمالية)، مهما كان الشكل الذي يتخذه هذا الضغط»[٤٨].

وليس هناك ضغوط سياسية واقتصادية، في مجتمعات آسيا، أقوى من الدولة التي هي السيد الأعلى، الذي يقف فوق المجتمع. وهذا يعني، في السياق التاريخي لتطور المجتمع العربي، أن استخلاص الفائض الاجتماعي قد اتخذ شكل الخراج، الذي تقوم بالاستيلاء عليه الدولة المركزية. فقد كان «قرار» عمر بن الخطاب بعدم توزيع أرض السواد، (أراضي الفتوح عامة) واعتبار الأرض ملكية عامة، قراراً تاريخياً حاسماً إلى أبعد الحدود[٤٩]. وقد مثل الدخل المتأتي للدولة من الخراج أهم مصادر الحياة الاقتصادية. ولذلك، فبدلاً من أن نفترض وجود نمط إنتاج آسيوي مبني على جمود لاتاريخي، يمكن أن نعتبر أن المرحلة الأولى من تطور المجتمع العربي، كانت تكوينية خراجية في الأساس. وهذا ما فعله سمير أمين في مرحلة لاحقة من كتاباته، عندما افترض أن هناك ثلاث تكوينات من هذا النوع، يسميها «عتبات في تطور قوى الإنتاج، تتناسب مع ثلاث أسر من علاقات الإنتاج»، وهي الشكل المشاعي والشكل الخراجي والشكل الرأسمالي[٥٠].

وهكذا يتميز نمط الإنتاج المتطابق مع الشكل الخراجي، عند سمير أمين، بأن استخلاص فائض الإنتاج يتم بوسائل (غير اقتصادية) سياسية متمثلة باستيلاء الدولة عليه. ويتصف التنظيم الأساسي للإنتاج بكونه يقوم على القيمة الاستعمالية، لا التبادلية، ولا يتم استخلاص الخراج بالعنف بالضرورة، وإنما بنوع من الموافقة الجماعية. هذه المجتمعات الخراجية ليست جامدة عديمة الحركة، فهي تنطوي على صراع متصل بين الفلاحين المنتجين ومستغليهم الخراجيين. ولكن هذا الصراع، بحسب الأوضاع السائدة، لم يكن ليسمح بانتصار فلاحي حاسم، وإنما تؤدي انتصاراتهم، بمفارقة تاريخية، إلى تقوية ومنفعة جهة ثالثة، هي التجار[٥١].

إن تصور أمين لتكوينة خراجية بهذه المواصفات هو، لا شك، خطوة إلى الأمام، نتخلص فيها من السرمدية الآسيوية والسرمدية الإقطاعية، اللتين تتصف

بهما تصنيفات مجتمعات ما قبل الرأسمالية. كما أنه يخلصنا من الترجح المعهود بين أنماط إنتاج مختلفة، فعندما تكون الدولة المركزية قوية، يظهر المجتمع العربي سمات تشبه نمط الإنتاج الآسيوي، وفي حالة ضعف الدولة المركزية، يظهر المجتمع العربي سمات تشبه نمط الإنتاج الإقطاعي أو التنظيم المفصلي. وفي هذه الحالة، تصادفنا صفة «شبه الإقطاعي»، أو صفات موضحة استدراكية، كالإقطاع العسكري والإداري والوقفي، كما في حالة ماكس فيبر، كما رأينا، لتميزه عن الإقطاع الأوروبي.

ولكن الأهم من هذا، هو أن أمين يتوصل إلى تحديد التكوينات الاجتماعية ـ الاقتصادية الرئيسية في التاريخ على أنها ثلاث: المشاعية ـ الخراجية ـ الرأسمالية. فأين نضع نمط الإنتاج الإقطاعي في هذه الثلاثية التاريخية التطورية؟ يجيب أمين، ويوافقه في هذا، مؤخراً، إريك ولف، بأن الإقطاع الأوروبي ما هو إلا شكل من أشكال نمط الإنتاج الخراجي، وعلى هذا ما هو إلا «نوع بدائي» غير مكتمل منه، تكمن خصوصيته في ضعف الدولة ولامركزيتها. ومن هذا المنطلق، فإن سبب الطابع اللامكتمل للإقطاع الأوروبي، يعود إلى انعدام مركزة الفائض الاجتماعي. وقد كان النمط الإقطاعي الأوروبي يتجه، بالفعل، نحو الشكل المكتمل للنمط الخراجي في الانصهار في الدول المطلقة (بين القرنين السادس عشر والثامن عشر) في إسبانيا والبرتغال، ثم في روسيا والنمسا وفرنسا وإنكلترا. ولكن هذا التطور لم يتم بسبب التحوّل من الريع العيني في الخراج إلى الريع النقدي، وإلى اتساع نطاق التجارة الخارجية وظهور السوق المعممة على نطاق عالمي... إلخ، أي إلى ظهور الرأسمالية كقوة محركة في التاريخ.

إذا كان ثمة تحسن طرأ على طريقة معالجة التصنيفات للحضارات الكبرى في التاريخ، بحسب طريقة سمير أمين، وهناك لا شك تحسن، فإن هذا يقلّل منه حقيقة أننا استبدلنا بالإقطاعية أو الآسيوية السرمديتين صيغة سرمدية خراجية جديدة، أو بحسب تعبيره هو نفسه «خراجية معممة»[٥٢]. فما هي الميزات التي جنيناها من هذا الاستبدال؟ يذكر ولف عدة ميزات، أهمها أننا قضينا فيها على عادة وضع الشرق الإسلامي (أو المجتمعات الآسيوية) في متقابلة حدّية (ثنائية) مع الغرب الإقطاعي أولاً، وثانياً القضاء على الأطروحة السرمدية بأن الرأسمالية لا يمكن أن تقوم إلا من خلال نظام إقطاعي[٥٣].

وهنا نسترجع في ذاكرتنا ما افترضه كلنر من أن هناك لحظة تاريخية معينة،

مثّلت مفترق طرق، ساد بعدها الإقطاع في شمال البحر المتوسط (أوروبا) وساد البديل القبلي في شرق البحر المتوسط وجنوبه. وهذا ما حدّده بيرين، في أطروحته المشهورة، بحوالى عام ٨٠٠ ميلادي، كميعاد لتوقف حركة التجارة بين الشرق والغرب، مما أدى إلى بداية العصور الوسطى والإقطاع في أوروبا، وازدهار التجارة والمركنتالية العربية الإسلامية والحضارة العليا. ولكن هنا بدأ الإقليمان الجيوسيان مسيرة نحو مستقبل للعلاقات الاجتماعية والاقتصادية، تتشابه في أمر جوهري واحد، هو طريقة استخلاص الفائض الاجتماعي من المنتجين المباشرين (بغير الطرق الاقتصادية) بالعنف والقسر السياسي، وهو الخراج. وما عدا ذلك، من مقابلة الحرية الغربية بالاستبداد الشرقي من هيرودوتوس (في صراع اليونان مع الإمبراطورية الفارسية)[٥٤] إلى مونتان وفولتير، ما هو إلا تقنين وتنظير للمركزية الأوروبية، وحوار مع شرق افتراضي من القش، لا وجود له عندما تقابل النموذجان وجهاً لوجه في الحروب الصليبية.

ويذهب ولف إلى أبعد من هذا، ويصوّر الاختلافات والتفريعات في داخل نمط الإنتاج الخراجي على أنه متصل، تختلف فيه المجتمعات والحضارات الكبرى من حيث مركزية الدولة وقوتها في داخل المجتمع الواحد. ومن الممكن أن تضعف الدولة المركزية إلى درجة التشتّت الإقطاعي الأوروبي الغربي في طرف، وفي ظروف أخرى، يظهر حاكم قوي يُعيد إلى الدولة مركزيتها وقوتها، كما في عزّ دولة تانغ الصينية، أو عهد قسطنطين في بيزنطة، في طرف آخر. فالذي حدث في السابق في نموذجي (جاس) و(تام)، هو الترجح بين نمطين للإنتاج. في حالة قوة الدولة المركزية ـ نصفها بالآسيوية، وفي حالة ضعف الدولة المركزية ـ نصفها بالإقطاعية أو أشباهها. وهذا غير منطقي على أقل تقدير، لأن هذا الترجح هو داخل نمط إنتاج واحد كما يريد لنا ولف أن نعتقد[٥٥].

وهناك ميزة أخرى في هذا النوع من التنظير، هي أننا نتجنّب إشكالية تفسير كيف تطورت الإقطاعية من الآسيوية، أو بالعكس كيف تطورت الآسيوية من الإقطاعية، إذا كانتا حلقتين منفصلتين في السلسلة التطورية. فإذا افترضنا أنهما شكلان من نمط إنتاجي خراجي واحد، نستطيع الافتراض أنهما اختلافات أو تنويعات على عملية تطورية واحدة[٥٦]. والأهم من ذلك، هو أن الرأسمالية لم تظهر إلى الوجود، إلا عندما تطور نمط الإنتاج الخراجي من شكله اللامركزي الإقطاعي إلى شكله المركزي المطلق، وليس من حالة استثنائية في التاريخ[٥٧].

إن من الصعب دراسة هذه التنويعات والاختلافات بين النظم الخراجية في الغرب والشرق، إن لم ننطلق، كما يفعل إريك ولف، من منظور عالمي لاستكشاف العلاقات والصلات التي تربطهما في الإطار العالمي، ولكن ليس بعد عام ١٤٠٠ ميلادي، وإنما قبل ذلك بزمان طويل. فالذي حصل بعد هذا التاريخ (١٤٠٠ م) هو أن العوالم الثلاثة: (المشاعي) القرابي، الخراجي، والرأسمالي قد اقتربت بعضها من بعض أكثر من أي وقت مضى، من خلال ظهور نظام العالم الاقتصادي في نهاية القرن السادس عشر. وانتهى الاصطدام العظيم بينها في القرن التاسع عشر إلى ظهور الاستعمار والإمبريالية والعالم الثالث والمركز والأطراف أو المركز ـ المحيط. . . إلخ.

وماذا عن نمط الإنتاج المشاعي، الذي يطلق عليه ولف نمط الإنتاج القرابي (Kin ordered)، وهو الوصف الأدق؟ إنه أقرب ما يكون إلى نموذج التنظيم المفصلي (تام)، وهو نمط الإنتاج الأساسي، الذي كان سائداً في أميركا الشمالية عند «الفتح» الأوروبي لها، وفي أفريقيا وبعض دول جنوب ـ شرق آسيا. في هذا النموذج، نتبين من خلال البحوث الأنثروبولوجية، أن وصف هذه الجماعات بأنها بدائية لا معنى له، إلا إذا أريد به أنها بلا دولة، بلا طبقات، بلا زعامة. فهي نظم قرابية عندما تتعدّى صلة القرابة مستوى العائلة أو الجماعة المحلية إلى المستوى السياسي، وترتكز على الموارد المشتركة وتحديد دقيق لقواعد العضوية في الجماعة. ونمط الإنتاج القرابي من النوع المشيخي، يراد به وجود المنظمات أو الميكانيزمات البنائية، التي تعبىء أفراد القبيلة نحو عمل مشترك.

في البيئات المنغلقة نسبياً، تبقى الصلات القرابية أساسية بسبب عدم وجود المنظم أو الميكانيزم، الذي يعبىء السكان للعمل المشترك، وهكذا يصبح الشيخ أو الرئيس وجماعته ملتزمين بالترتيبات القرابية. بينما في البيئات المنفتحة نسبياً، أي تلك التي على هامش المجتمعات الخراجية، كالتجمعات البدوية في المشرق العربي، فمع الإبقاء على لغة القرابة ورموزها، إلا أنها (النخبة ـ الشيخ وجماعته) استطاعت أن تحوّل الانقسام إلى رتب ومناصب إلى انقسام طبقي. وفي هذه الأخيرة، فإن سلالة الشيخ أو خط نسبه، ما هو إلا بداية لطبقة من المستولين على الفائض الاجتماعي من النوع الخراجي. هذا النوع من المجتمعات القرابية، هو الذي يقوم، بين فترة وأخرى، خاصة في حالات ضعف الدولة المركزية، بغزو الحضر في المجتمعات الخراجية، فارضاً حكمه وسلطته، وجاعلاً من نفسه النخبة التي تستولي

على الخراج، في وصف ابن خلدون المشهور، الذي مرّ ذكره عندما تكلمنا على نموذج (تام) من الحمدانيين إلى الترك إلى المغول[٥٨].

ولذلك، فمن الخطأ اعتبار النمط القرابي أو نموذج التنظيم المفصلي نمطاً مستقلاً، إلا في حالة انعزاله في أعماق الصحراء. فهو في صلة وصراع وتفاعل مع المجتمعات الخراجية، التي يحيط بها كطوق من الأراضي الجافة التي تحيط بأحواض الأنهار والمناطق السيحية، كبقع أو واحات. وهذه الجماعات القرابية ليست تنظيماً مستقلاً، إلا في انعزالها، وإنما هي دائمة الذوبان في البوتقة الحضارية، في بيئة المجتمعات الخراجية. فتحت أي شروط يتم هذا التفاعل؟ ولماذا؟ هذا ما لا يجيب عنه ولف.

كما لا يجيب أمين عن الطرق أو الأساليب، التي نستطيع بواسطتها أن نمرحل أو نقسم تاريخ المجتمعات التاريخية إلى مراحل. ما هي نقاط التحول الأساسية؟ هل هناك صيغة تطورية لهذه المجتمعات؟ وإن وجدت، فكيف تستقيم مع السرمدية الخراجية؟ هذه الأسئلة سنحاول الإجابة عنها فيما تبقى من دراستنا.

رابعاً ـ المجتمع العربي من منظور دينامي

إننا، إذاً، نمتلك في مفهوم التكوينة الخراجية في الحضر، ومفهوم الجماعات القبلية المنظمة قرابياً في البادية، أداة أفضل في التحليل مما يوفره نموذجا (جاس) و(تام)، وأقرب إلى تصوير المجتمع العربي وبيئته الحضارية والإنسانية. إذ من الواضح أن افتراضات النموذجين السابقين لا مقابل لها في السياق التاريخي لتطور المجتمع العربي منذ القرن السابع الميلادي، إلا ملامح هنا وهناك، وفي فترات تاريخية متباعدة. ولكن المشكلة مع التكوينة الخراجية، يمكن إجمالها في ثلاثة اعتراضات رئيسية:

١) إنها فئة واسعة جداً، تشمل أغلب الحضارات الشرقية والأميركية (الوسطى والجنوبية) عبر التاريخ، فهي تمثّل سرمدية جديدة بديلة من السرمديات الآسيوية والهيدروليكية والإقطاعية. ولذلك، فنحن نعلم أنّه كلّما اتسعت فئة التحليل، قلّت قيمتها التصنيفية. فإذا كنا نصف ما هو مشترك بين المجتمعات، فكيف، إذاً، نصف بالأداة نفسها ما هو خاص واستثنائي في أي منها. فإذا كانت جميع هذه المجتمعات تشترك في أن طبقتها الحاكمة تستولي على الخراج، بوصفه الفائض

الاجتماعي بغير السبل الاقتصادية، فما هي المقاييس الأخرى التي تميّز بعضها عن بعض؟

٢) إن التكوينة الخراجية تكتسب معنى خاصاً بمقارنتها بتطور لاحق لها، تبلور في سياق تاريخي متأخر عنها، أي بمقارنتها بظهور الرأسمالية. والخوف أن يكون مفهوم التكوينة الخراجية مفهوماً بعدياً خالصاً (Retrospective). وهذا يتضح من سؤالنا: ماذا لو لم يكن لدينا نموذج رأسمالي نقارن به؟ وهكذا فقوة المفهوم التفسيرية متوقفة على هذا الحدث اللاحق. ولذلك، فإننا لا نستطيع الاستغناء عن الفئتين الأخريين أو المقياسين الآخرين: نظام الملكية (ملكية الأراضي هنا)، ووجود الدولة المركزية أو عدم وجودها. أي أن ما يميّز المجتمعات الخراجية، ليس كون الفائض الاجتماعي يتخذ شكل الخراج، ولكن من الذي يستولي على الخراج، وما هو أثره النسبي في الاقتصاد، هما المقياسان الحاسمان في هذه العلاقة. ولذلك، عندما كتب ابن خلدون «مقدمته» في القرن الرابع عشر، لم يكن يملك أن يعرف أن المجتمع الذي يعيش فيه كان مجتمعاً خراجياً، لأن دفع الخراج كان الشكل الوحيد المعروف لديه عن استخلاص الفائض الاجتماعي. ولكن كان له ما يقوله عمن يستولي على الخراج وعن أثره في الدورة الاقتصادية في ظل النظام الخراجي[٥٩].

٣) والاعتراض الثالث ينبع من الاعتراضين السابقين، وهو أن كون مفهوم التكوينة الخراجية سرمدية جديدة، يشترك في نقطة الضعف للسرمديات الأخرى، من أنه لا يعطينا أي مقياس لتحديد نقاط تحوّل تطوّرية، ولا مراحل وحقب تاريخية واضحة، مستمدّة من الانقطاعات البنائية التي تطرأ على المجتمعات الخراجية. فالتكوينة الخراجية تبرز الاستمرارية الحضارية، وتخفي الانقطاعات البنائية. أما أمر وجود فروقات بين المجتمعات الخراجية، بين الصين وبيزنطة وغرب أوروبا والأنكا والشرق الإسلامي، مثلاً، فهذا أمر لا خلاف عليه. ولكن هذه الفروقات لا يستدل عليها بمنهج ذي ثبات نظري وإمبريقي عام، بغض النظر عن الاختلافات البيئية والتراث الحضاري، أو الحتمية البيئية أو الحتمية التكنولوجية... إلخ، لأن في هذه الاختلافات مجالاً لتنويعات وتباينات لا حدود لها.

ومع ذلك، فإن التكوينة الخراجية، كأداة تحليل، لا شك أفضل من نموذج الجمود الآسيوي والتنظيم المفصلي، في أنها توجّه الاهتمام إلى قضية ذات أهمية حاسمة، أهملت لمدة طويلة، وهي الأساس الخراجي للاقتصاد. وهذه القضية

تسمح بإدخال عنصر الصراع الطبقي والتحليل الطبقي، الأكثر مرونة في تحليل أشكال مختلفة معقدة من الملكية والتنظيمات السياسية؛ كما أنها الأكثر دقة في تحديد القوى الاجتماعية الفاعلة في المجتمعات الشرقية، تحول المقارنة بين الوضع المثالي في أوروبا وبين بقية العالم المتحضر من مقارنة أخلاقية قيمية بين الخير المتمثل بالغرب، والشرّ المتمثل بالشرق، إلى ربط الشرق بالغرب في عملية تطورية واحدة.

وفي سبيل إبراز العمليات الدينامية في المجتمع العربي وملامحه البنائية، لا بدّ لنا من أن نُعيد النظر في الأسس الأربعة لبناء المجتمع العربي، التي سبقت الإشارة إليها في الجدول الرقم (١). فكلٌ منها يمثل مجموعة من العمليات الدينامية المتصلة بعضها ببعض. فلنأخذ القضية الأولى، وهي نوع الجماعات الرئيسية أو القوى الاجتماعية الفاعلة في المجتمع العربي. وهذه لا تتعدى ما سبق الإشارة إليه، من أنها المدينة والقرية والبادية، ولكن النموذج الدينامي الذي نتعامل معه، لا يسمح بالمفاضلة بينها: فإذا اعتبرنا أن الريف والبادية هما الأساس، والحضر منفصل عنهما، وأن كلاً من هذه الجماعات مكتف بذاته، منعزل ومعزول عن الآخر، كما في (جاس) و(تام)، فإن تصوّرنا لها سيختلف تماماً باستعمال النموذج الدينامي للمجتمع العربي.

هناك تفاعل مستمر بين البادية والريف والمدن بشكل: امتصاص ديموغرافي، واستيعاب (وتداخل) حضاري. ففي حالة الامتصاص الديموغرافي، يتمثل ذلك بحركات واسعة للسكان طوال تاريخ هذه المنطقة. ومن أهم أشكال هذه الحركات هي الهجرة من البادية إلى الريف والمدن، وبالعكس. فهذه الهجرة واسعة النطاق، التي بدأت مع الفتح العربي الإسلامي للمنطقة، لم تنقطع وإن انحسرت لبعض الوقت أو لفترات معينة، ولكنها استمرت. ويمكننا أن نحكم من الهجرات القبلية إلى ريف ومدن سوريا الكبرى والعراق، في الفترة المحصورة بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر الميلاديين، بكبر حجم هذه الهجرات. وقد حفّز هذه الحركات السكانية بين الحضر والريف والبادية عدة عوامل تتصل بالتالي:

أ ـ الكوارث الطبيعية، كالفيضانات والزلازل والقحط والأوبئة.

ب ـ الأزمات الاقتصادية، كالمجاعات والتضخم، والتلاعب بالعملة (الأزمات المالية) والفقر.

ج ـ الأزمات السياسية، كالفتن والحروب الأهلية، والغزو الداخلي والخارجي.

د ـ عوامل جذب، كالازدهار الاقتصادي وارتفاع معدلات الدخل؛ أو عوامل طرد كالهرب من الضرائب... إلخ.

هذه كلّها عوامل أدت إلى ديناميات سكانية واسعة النطاق. فقد ظهرت فترات، أفرغت فيها المدن والقرى من سكانها، لكنها سرعان ما استعادت بعض حيويتها وبعض سكانها عن طريق الهجرات الداخلية(٦٠). وفي حالات، فعلت الأوبئة فعلها في القضاء على أعداد كبيرة من السكان، ما أدى إلى ترك سكان المدن لها والنزوح إلى الريف(٦١). إن موجة التحضر واسعة النطاق، التي صاحبت فترة ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، بين القرنين الثامن والعاشر الميلاديين، ما كانت إلا مرحلة من المراحل، أعقبتها مرحلة أخرى أدت إلى انهيار العديد من المدن والقرى. وإذا كانت مرحلة ازدهار التحضر قد صاحبتها ثورة زراعية من الطراز الأول(٦٢)، فإن مرحلة الانحسار صاحبتها هجرة واسعة من الريف، ما أدى إلى تناقص أعداد القرى، وترك مساحة واسعة من الأراضي الصالحة للزراعة من دون استغلال، الأمر الذي شجع القبائل على الاستقرار النسبي فيها... وهكذا.

إن العودة ـ ولو السريعة ـ إلى كتب التاريخ وكتب الجغرافيين والبلدانيين، تكشف للباحث كثرة الإشارات إلى مصادر الحركات السكانية. ولكن نادراً ما تصادفنا الدراسات المتعمقة لهذه الحركات ومصادرها وتأثيرها في الاقتصاد والمجتمع. وإذا كان المحدثون قد أهملوا هذا الجانب من العمليات الدينامية في المجتمع العربي، فإن أحد كبار الكتّاب القدماء، توقف عندها متأملاً باحثاً؛ وأقصد بالطبع المقريزي في **كشف الغمة**(٦٣).

ولا بدّ من أن تكون هذه الحركات السكانية قد أدت إلى امتزاج واستيعاب حضاريَّيْن لفئات مختلفة متباينة (دينياً، إثنياً، قبلياً) في المجتمع العربي، وصهرها في نسيج حضاري واحد ذي امتداد تاريخي بعيد المدى وبناء اجتماعي متكامل. ويستدل على هذا الامتزاج: أ) بانتظام عملية التحضّر العربي ـ الإسلامي في الريف والحضر، ب) وبتبني التنظيم القبلي فيهما. ففي الحالة الأولى، أي انتظام عملية التحضر، لم تكن هناك فروقات بين بنيتي المدينة والقرية، من حيث المرافق والخدمات والتنظيم، إلا في الحجم والوظيفة(٦٤). ولذلك، فإن انفصام عرى

العلاقة بين الريف والمدن (والذي أصبح الآن عائقاً للتنمية) جاء في مرحلة لاحقة، بعد انحسار مرحلة الازدهار الحضري العربي ـ الإسلامي؛ وهذه قضية لم تبرز أهميتها إلا في العصور الحديثة، في عملية التنمية والتغلغل الاستعماري (الاستعمار الداخلي).

أما الحالة الثانية، أي تبني التنظيم القبلي، فيمكن رصدها من خلال تطور عملية الانتساب إلى: أ) إلى المحتد (الأصل القبلي أو الإثني)، ب) إلى الملة (الديانة أو المذهب)، ج) إلى المهنة (الحرفة)، د) وإلى المحلة (الحي والإقليم)[٦٥]. ومن المهم في هذا أن نفهم القبلية على أنها تتضمن ثلاثة معانٍ محدودة، وليس معنى واحداً، كما في (تام) نموذج التنظيم المفصلي، الذي هو صلة قرابة الدم والزواج. وهذه المعاني الثلاثة هي:

١) كون القبلية مصدراً أساسياً من مصادر تماسك الجماعة، ما هو إلا معنى واحداً من معاني القبلية، وهو المعنى الشائع. ويعود الفضل في شرحه إلى ابن خلدون بمفهوم العصبية. ولكن يخطىء من يقصر مفهوم ابن خلدون للعصبية القبلية على النسب البيولوجي، أو قرابة الدم والزواج، فالمعنى الأوسع عنده هو ثمرة النسب أي الانتساب إلى القبيلة عن طريق الاتحاد والتحالف والسكنى، إضافة إلى قرابة الدم والزواج، بدليل أن ابن خلدون، عندما يتكلم على العمران المفسد للعصبية القبلية، فهو لا يقصد بالطبع فساد النسب بمعناه الضيق، وإنما يقصد فساد ثمرة النسب بمعناه الواسع[٦٦].

٢) كون القبلية مبدأً تنظيمياً يحدد الأطر العامة للعضوية في الجماعة، بحيث تنتظم هذه الجماعات في وحدات اجتماعية (قبائل، عشائر، عائلات، حرف أو أصناف، طوائف أو ملل، مهن... إلخ) تكون أساساً لتوزيع المسؤوليات أو الحقوق والواجبات، وتحديد الحصص من الفوائد والمنافع (في الموارد الإستراتيجية للجماعة) في حالتي السلم والحرب. ويكفي أن نعرف كيف انتظمت الأمصار، بعد الفتح العربي الإسلامي، والجدال الطويل الذي ساد القرن الأول الهجري عن الأسلوب الأمثل لتوزيع غنائم الفتح، حتى يتضح هذا التنظيم القبلي للمجتمع العربي. أما التنظيمات الحضرية والريفية اللاحقة، فقد احتفظت بأصلها القبلي ولغتها القبلية، على الرغم من بروز تشكيلات المهنة والدخل والمكانة، أي الطبقات الاجتماعية، التي كانت بادئة بالظهور قبل الفتح.

٣) كرابطة موحدة الغرض، كما في (Purpose)، تجعل جميع العلاقات الاجتماعية محكومة بشرعة تحدد من الذي يدخل ضمن الجماعة، ومن الذي يبقى خارجها، بالمعنى السياسي الدقيق، على مختلف المستويات، من تحديد دار الإسلام ودار الكفر، إلى تحديد الحقوق والواجبات، على مستوى العائلة.

وحصيلة هذه المعاني الثلاثة هي أن القبلية السياسية تمثل العقلية العامة (Ethos) للمجتمع العربي الإسلامي[٦٧]. وهي بهذا لا تتناقض مع الدين الإسلامي، كما يراد لنا أن نعتقد، بل على العكس، فإن الدين الإسلامي يوفر الصياغة الأيديولوجية الواضحة والموحدة لهذا التنظيم، بمختلف مستوياته من الريف إلى الحضر، في نظام أخلاقي واحد (يدعو إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). وقد رسخ الدين الإسلامي المبدأ القبلي، باحتفاظه برموز القرابة ولغتها (Idiom) لأن مبدأ التنظيم القبلي لم يكن له بديل عملي إلا البديل «الجمهوري»، الذي طالب به الخوارج، ربما نكاية بقريش. وقد بقي، إلى الآن، بديلاً نظرياً مبهماً، أو يوتوبيا بالمعنى المانهايمي[٦٨]. وما زلنا، إلى الآن، نلاحظ محاولات لإعادة استعمال هذه الرموز القبلية (حتى في ظل الفكرة القومية والدولة الحديثة) ككبير العيلة، وأبي الشعب، والأسرة الواحدة. . . إلخ.

ونطلق على هذه القبلية القبلية السياسية، لتمييزها عن القبلية بمعناها الضيق، التي ترد في (تام) على أنها قرابة الدم والزواج. لهذا كلّه، يمكننا أن نتبينّ من المنظور الدينامي أن المجتمع العربي كان مجتمعاً متجانساً حضارياً، متكامل البناء، خدمته القبلية بمعانيها الثلاثة والدين كعامل للتوحيد والتجانس، إذ:

أ) ترابطت مؤسساته ترابطاً وظيفياً، عبر المكان وعبر الزمان (المحتسب، الوقف، الحاكم بأمره، المدرسة)[٦٩].

ب) جسدت الطبقة الحاكمة فيه عوامل الوحدة والتجانس، من خلال هيمنتها على الثقافة المشتركة لأغلبية السكان[٧٠].

ج) امتدت عناصر الوحدة والتجانس إلى شبكات التواصل الاجتماعي، وامتدت كذلك إلى التراث الشعبي (الفولكلور) كوسيلة فاعلة من وسائل الضبط الاجتماعي، على الرغم من توزعها وانتشارها الجغرافي الشديد[٧١].

نعم، لقد طرأت على المجتمع العربي تحولات تمثلت بظهور الحكم السلالي، وبدأ التجزؤ الإقليمي منذ القرن التاسع الميلادي، ولكن بالمعنى السياسي فقط. فقد

حافظ المجتمع العربي على وحدته وتجانسه في استمرارية حضارية واضحة حتى بداية العصر الحديث، عندما بدأت عوامل التجزئة تنخر نسيجه الحضاري، تحت وطأة الضغط الاستعماري الغربي. ولكنْ هناك عامل آخر مهم جداً من عوامل التوحيد والتجانس، لا بدّ من أن نلتفت إليه، الآن.

هذا العامل الموحد يمكن استنتاجه من الإجابة عن السؤال عن النشاط الاقتصادي الأساسي، وهو الأساس الثاني للبناء الاجتماعي في المجتمع العربي: هل هو التجارة والحرف أم الزراعة أم الرعي؟ إذا كانت التجارة هي القطاع الدينامي، فإن هذا سيضغط بشكل متزايد مفهوم التكوينة الخراجية، إذا كان المقصود بهذا نمط إنتاج يستند إلى أسبقية الزراعة كمصدر للخراج، وسيضعف إضعافاً حاسماً مقولة أسبقية قطاع الرعي في نموذج التنظيم المفصلي أو (تام). والحقيقة، إن هناك ما يدعو إلى تغليب كفة التجارة لكونها القطاع الدينامي في المجتمع العربي، من دون الاضطرار إلى إهمال القطاعات الأخرى.

لقد أدت التجارة دوراً مهماً، في وقت مبكر جداً، في الدعوة الدينية، وبقيت كذلك منذ الفتح، بل كثيراً ما قام تجار بدور الدعاة، خلافاً لافتراض فيبر، لأنه يتكلم على مرحلة لاحقة. ويمكن أن نشير إلى أمر لا يحتاج إلى مزيد من التوضيح، وهو الخلفية التجارية للنخبة السياسية، التي سيطرت على مجريات الأحداث في القرون الأربعة الأولى للهجرة. ومما يعزز هذا الاستنتاج الطابع الحضري المميّز للمجتمع العربي، وتوجه مركز الثقل فيه باستمرار (سياسياً واقتصادياً وحضارياً) نحو الحضر[٧٢]. ولذلك، فمع أن القبلية الضيقة تعطي الانطباع الخطأ بأن مركز الثقل السياسي يبقى في البادية، لأسباب ذكرناها أعلاه في نموذج (تام)، وتدفع ببعض الباحثين إلى المبالغة في أهمية الرعي والقيم الرعوية، إلا أننا أوضحنا أن هناك علاقة جدلية بين الحضر والريف، وأن الريف، بما فيه البادية، في حالة تمازج وذوبان حضاري مستمر في جدلية متصلة، إضافة إلى حاجة البادية إلى الريف والمدن، في حين أن الريف والمدن لم يكونا في حاجة إلى البادية بالقدر نفسه.

ويمكن فهم نموذج ابن خلدون الدائري، أو القابل للارتداد، ليس كتفسير للتغيّر الاجتماعي العبثي أو الدائري (المعنى نفسه) كما فهمه بعض الكتّاب الغربيين، وإنما كتصوير لدينامية ذاتية للمجتمع العربي، أي حركات السكان الكبرى الدائبة نحو الحضر، كتصوير العلاقات الدينامية بين القوى الاجتماعية في تلاحمها وصراعها.

ومما يعزز التركيز على دور التجارة، كقطاع دينامي في المجتمع العربي، حصر ملكية الأراضي الزراعية في الدولة، ما حدّ من إمكانية دخول فئات واسعة من السكان في هذا النشاط الاقتصادي كمالكين بمعنى الملكية الخاصة (حق الاستعمال وإساءة الاستعمال) وإنما دخلوه كحائزين للأرض بحق الاستعمال والمنفعة، أو مالكين ملكية مقيدة، إما غير دائمة، أو تحتاج إلى توثيق كلّما تغيّر الحاكم. ومع أن هذه الأنواع من الحيازة كانت سائدة في فترات أكثر، وفي فترات أقل، إلا أن الملكية العامة للدولة، هي الصفة الغالبة. ولذلك عزز هذا الوضع في النهاية دور التجارة، لأن استيلاء الدولة على الخراج، قد أدى إلى تمركز الفائض الاجتماعي من الزراعة في المدن بواسطة الدولة. فالذي يحدث بعد أن تستولي الدولة على الخراج، هو إعادة إنفاقه في المدن والحضر عامة، ما جعل هذا «الإنفاق العام» يساهم في دعم التجارة والحِرف دعماً واسعاً. من هذه الأدلة نستطيع أن نعتبر، خلافاً لما توصل إليه نموذج (جاس) ونموذج (تام)، وعلى الرغم من تردّد بعض من درسوا الظاهرة المركنتالية العربية الإسلامية، كمكسيم رودنسون وسمير أمين، أن التجارة والحِرف كانتا تمثلان القطاع الدينامي في المجتمع العربي، في هذه الفترة. وبعبارة أخرى، كان نمط الإنتاج الرئيسي في المجتمع العربي، هو النمط المركنتالي الحضري. إن هناك عدداً من الأمور الخطيرة، التي ستترتب على هذا الادعاء، خاصة اعتبار أن النظام الخراجي تكوينة اجتماعية ـ اقتصادية، وليس كنمط إنتاج[٧٣]. ولذلك، يحذرنا سمير أمين، بسبب كون معلوماتنا عن الوزن النسبي للتجارة والحِرف في الاقتصاد غير مكتملة، حتى الآن، من أن عدداً من الشروط يجب أن تتحقق قبل أن نقبل هذا الادعاء على أنه يصور حقيقة الوضع بدقة[٧٤]:

ـ فحتى نستطيع أن نقول بأن نمط الإنتاج الرئيسي كان مركنتالياً حرفياً، لا بد من أن تكون إنتاجية الزراعة ضعيفة.

ـ ولا بدّ من أن نثبت أن هناك تداخلاً متزامناً بين ازدهار الحضارة وازدهار التجارة.

ـ ولا بدّ من أن يكون الفائض الاجتماعي في عصر الازدهار ناتجاً من التجارة، أكثر من كونه ناتجاً من استغلال الفلاحين المحليين والريف.

ـ ولا بدّ من أن يكون التقدم في الزراعة (التوسّع في الري والمساحة الزراعية)، المحدّد في الزمان والمكان، هو نتيجة، وليس سبباً لازدهار التجارة.

لا أدري إذا كان في الإمكان إثبات كل هذه الشروط في الوقت الحاضر، بحسب المعلومات المتوافرة لدينا، وخاصة الشرط الأخير، لأنه يطلب إثبات علاقة سببية، وهذا أشبه بالمستحيل. أما كون الخراج المتولد من الزراعة، هو الذي أدى إلى ازدهار التجارة، وما أن انخفض الخراج بسبب توقف الفتح أو دخول الفلاحين في الدين الإسلامي، حتى انحسرت التجارة، فهذه مقولة من السهل دحضها، لأن التجارة لم تكن مقصورة على التجارة الداخلية، بل تعدتها إلى التجارة الخارجية والبعيدة المدى، وكون نمط الإنتاج الرئيسي في المجتمع العربي المركنتالي الحرفي مرتبطاً بالتجارة الخارجية والبعيدة المدى، فإن من المستحيل فهم تطور المجتمع العربي من دون تقويم لمركزه في الإطار العالمي قبل الرأسمالي.

كانت شبكة العلاقات التجارية واسعة النطاق، مترامية الأطراف، متغلغلة في اقتصاديات معظم دول الشرق والغرب الكلاسيكية. وهذا ليس مقصوراً على طرق التجارة (تجارة الترانزيت) أو على السلع الكمالية الباهظة الثمن، كما يراد لنا أن نعتقد (الذهب من أفريقيا، التوابل من الهند. . .)، بحيث إن أثرها كان محدوداً، لا يتعدى بضعة أشخاص تربطهم علاقة مباشرة، بل تعدى الأمر ذلك حتى كان للنشاطات التجارية الخارجية وقع عام على الاقتصاد والتجارة الداخلية، وخاصة الصيرفة والتمويل والتوزيع. والأهم من ذلك ارتباط ازدهار التجارة بالمدن وبتطور الحرف (والصناعات) ارتباطاً كبيراً. ولذلك، فليس في الإمكان تحليل نمط الإنتاج المركنتالي العربي ـ الإسلامي خارج إطاره العالمي، السائد في ذلك الوقت، وقلّما يدخل هذا في الحسبان[٧٥].

إذاً، فقد أدت المركنتالية العربية ـ الإسلامية دوراً كبيراً في توحيد المجتمع العربي، وفي تحقيق تجانسه الحضاري وانتظامه الأيديولوجي، من خلال سيادة الثقافة المشتركة (القومية والتجارية في العصر الحديث) مما أعطى الانطباع بطغيان الاستمرارية الحضارية على الانقطاعات البنائية فيه. فلا عجب، إذاً، عندما ننظر في الأساس الثالث لبناء المجتمع العربي (نوع العلاقات) أن تبرز إلى المقدمة مباشرة علاقة الصراع بين التجار والأمراء (من الحكام والوزراء والولاة والعمال وأصحاب الجند)، وهي الجدلية المستديمة في بناء المجتمع العربي وتراثه الحضاري[٧٦]، وهذا مصدر آخر لعمليات دينامية واسعة النطاق. وهنا أيضاً علينا أن نتوخى الحذر في تحديد أطراف هذا الصراع.

فلم يكن هناك انفصام بين الأمراء والتجار في مرحلة الدولة المركنتالية، أو من

كان ابن خلدون والمقريزي والقلقشندي يسمونهم بأهل الدولة وأهل الثروة والجاه. وأهل الدولة كانوا في الغالبية العظمى موظفين من الفئة الثانية، أي أهل الثروة والجاه، وما عدا هؤلاء من التجار، فما هم إلا من صغار التجار ومن الباعة، وكثيراً ما يكون هؤلاء من غير العرب. وإن كان الموالي من التجار، قد وصلوا إلى مراكز متقدمة، ولكنها لم تكن حالة عامة. ولم يبدأ حدوث الانفصام بين أهل الدولة وأهل الثروة والجاه، إلا في مرحلة متأخرة، في أيام حكم الجند من الأتراك والمماليك، أثناء مرحلة الانتقال الطويلة إلى الدولة السلطانية.

ولم يقتصر الصراع الاجتماعي على التجار والأمراء، بل تعداهم إلى الحرفيين وأصحاب الصنايع في الحضر. وقد أدى هذا الصراع إلى الفرز المتواصل للقوى الاجتماعية، وإلى تبلور مفهوم الخاصة والعامة تبلوراً حاداً ودقيقاً، منذ أواخر القرن الثامن. وهذا من دون شك مؤشر واضح إلى تبلور الصراع الطبقي على نطاق واسع، وإن لم يكن مصحوباً بوعي طبقي، بحسب التوصيفات الحديثة، إلا أنه كان مصحوباً بوعي القوى الاجتماعية بمواقعها المحددة في السلم الاجتماعي. ولذلك، فعندما يتكلم الكسائي (١٨٩ هـ) والزبيدي (٣٧٩ هـ) وابن الجوزي (٥٩٧ هـ) على لحن العامة، لا يقتصر أمر اللحن على صيانة اللغة وتنقيتها من الكلمات والاستعمالات الدخيلة التي طرأت عليها، وإنما تؤخذ كمؤشر إلى الفرز الطبقي الذي أدى إلى شيوع اللحن بين عامة الناس وفقرائهم[٧٧]. وقد تحول هذا، مع الزمن، إلى مانع للحراك الاجتماعي، فلو حصل الفقير على ثروة غداً، كأن يمن عليه الأمير بها، فكيف له أن يقلد الخاصة في حديثها وأسلوب (أتيكيت) معيشتها وثقافتها وتعليمها؟ ويجمل الجاحظ في **البيان والتبيين**، الخاصة والعامة على هذا النحو:

> «وإذا سمعتموني أذكر العوام، فإني لست أعني الفلاحين والحشوة والصناع، والباعة، ولست أعني الأكراد في الجبال، وسكان الجزائر في البحار... وأما العوام من أهل ملّتنا ودعوتنا ولغتنا وأدبنا وأخلاقنا، فالطبقة التي عقولها وأخلاقها فوق تلك الأمم، ولم يبلغوا منزلة الخاصة منا، على أن الخاصة تتفاضل في الطبقات أيضاً»[٧٨].

فالتفاضل، إذاً، من سمات الخاصة. ولذلك، فقد كان لتطلّع التجار المستمر إلى الدخول في عداد أهل الدولة أو النخبة الحاكمة، وتطلّع صغار التجار من الباعة

إلى الانضمام إلى عداد أهل الثروة والجاه، دور في الصراع الطبقي بين الخاصة والعامة، مشابه إلى حدّ ما للدور الذي تؤديه الطبقة الوسطى في العصور الحديثة. وقد أضعف هذا التطلّع التحالفات الطبقية بين التجار من جهة والباعة وأصحاب الحِرف والصنايع من جهة ثانية، بل إن معظم تمرّدات وانتفاضات هؤلاء الأخيرين، سواء المتمثلة في العمل الجماهيري العام أو في اضطرابات الشطّار والعيّارين، موجه نحو التجار وأهل الثروة والجاه على نحو مباشر، وتسيطر على هذه الانتفاضات العقلية الشعبية الانهزامية المهادنة، غير الثورية[٧٩].

حتى الانتفاضات العامة، المسماة بالفتن، كفتن الخوارج والأمين والمأمون والزنج، والحركات السياسية، كحركات البابكية والقرمطية والإسماعيلية ـ الفاطمية، افتقدت هذا الطابع الثوري، وإن ملكت البديل، الجمهوري في حالة الخوارج، واللاهوتي ـ الثيوقراطي في حالة الشيعة. وفي جميع هذه الحركات أدت الأصناف من أصحاب الحِرف والصنايع أدواراً مهمة، كما أدت هذه أدواراً مهمة أيضاً في تطور الدين الشعبي أو المعتقدات الغيبية والتصوّف والحركات الصوفية، وفي تكوّن الحضارات الفرعية (Sub - culture) مقابل الحضارة المشتركة، التي هي أساس هيمنة الخاصة، خاصة في فترات الانحسار، التي مرت على الدولة المركنتالية، في مرحلة الانتقال الطويل من المركنتالية إلى الدولة السلطانية، بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر.

أما الفلاحون، فقد دخلوا في صراع متصل ومضاعف، فمن جهة، كان عليهم تحمّل عبء استغلال تجار المدن من أصحاب الضياع والأرباض، ومواجهة الجند وتعسف أصحاب الجند والعمال والولاة في وقت جمع الخراج. وكان عليهم، في الوقت نفسه، مواجهة غزوات البدو ونهبهم وسلبهم، أي الاستغلال المضاعف للريف، من المدينة ومن البادية. ولذلك، فإن الاقتصاد الأخلاقي للفلاحين (Moral economy) المبني على محاولة البقاء على قيد الحياة، والاحتراز في مواجهة الخوف من الندرة، من الغزو، من تقلّبات الجو والطبيعة، ومن الإفراط في جمع الخراج وفرض الضرائب، لم يكن ليسمح للفلاحين باستهداف طلب الربح، وإن كان التعامل النقدي سائداً في الريف، إلا أن الفلاحين، لهذا السبب، كانوا يفضلون المحاصصة أو المزارعة، لأن في هذا الحد الأدنى من الأمان، بدلاً من دفع الإيجار العيني أو النقدي. ولهذا السبب، وفي ظلّ هذه الأوضاع، لم يكن من المعقول انتشار الزراعة التجارية، بعيداً عن المدن وعن الحاميات الكبيرة، حيث

سلطة الدولة المركزية قائمة مستتبّة[٨٠].

هذه العلاقات الاجتماعية، المبنية على الصراع والكفاح بين الطبقات والقوى الاجتماعية، لا يمكن فهمها من دون ضغوط بنائية وأهداف مستمدة من طبيعة القطاع الدينامي في الاقتصاد. فما هي إلا عداوات وخصومات، كما يقول فيتفوكل، إذا لم يتضح المنظم البنائي المتمثل بسيادة نمط الإنتاج المركنتالي الحِرفي، المدفوع (Propelled) بعملية تحصيل الفائض الاجتماعي بشكل الخراج. وبسبب انتشار حالة الصراع والكفاح، تظهر أهمية الدولة المركزية كونها طرفاً في هذا الصراع، وليس عنصراً مستقلاً متعالياً عليه. وهذا هو الأساس الرابع لبناء المجتمع العربي، ومصدر آخر من مصادر العمليات الدينامية الفاعلة فيه.

صحيح أن الدولة المركزية تمثل قاسماً مشتركاً لجميع الطبقات والقوى الاجتماعية في:

- ضرورة توفير الحماية للمدن والريف.

- وفي قيامها بأعمال الري وصرف المياه والسدود.

- والأشغال العامة.

- في كونها الوعاء الذي يذيب، في المدى الطويل، القبلية السياسية، ويجعل نفسه بديلاً منها.

- في كون وحدة الطبقة الحاكمة إحدى الضمانات لوحدة المجتمع وانتظامه، إلا أنها طرف في النزاع والصراع الاجتماعي بين الطبقات والقوى الاجتماعية، من زاويتين: **الأولى**، حصر حق استخلاص الخراج فيها، واستيلاؤها على الأموال العامة، بدءاً بالصوافي وانتهاءً بالأراضي الخراجية، بجعلها ملكاً للخليفة. **والثانية**، الاحتفاظ بهذا الحق عن طريق الاستبداد، خلافاً لما تحدده الشريعة والدين، كمصدر أساسي من مصادر شرعيتها.

وسيثبت التاريخ أن هذين العنصرين ساهما، إلى درجة كبيرة، في انهيار الدولة المركنتالية، في القرن العاشر، والحركة المركنتالية العربية ـ الإسلامية، في القرن السادس عشر[٨١]. ولكن دعونا أولاً نرد على دعوى أصحاب النموذج (تام) أو التنظيم المفصلي، من أن الدولة المركزية لم تكن السمة العامة لبلدان المشرق العربي أو الدولة الإسلامية عامة. فهم يدللون على دعواهم هذه بكثرة غزوات القبائل

البدوية، وهيمنتها على مساحات واسعة من الريف والحضر. ولهذا، فالدولة المركزية، عندهم، إما ضعيفة أغلب الوقت، لا تقدر على فرض سيطرتها، أو إنه لا وجود لسلطتها أو لا أهمية لها. وهذا كلام مردود عليه، لأنه يعجز عن فهم طبيعة الاستبداد في الدولة ما قبل الرأسمالية.

إن واحداً من أهم مظاهر الاستبداد في الدولة ما قبل الرأسمالية، هو الاحتكار الفعال لمصادر القوة والسلطة. وهذا الاحتكار هو منع قيام مراكز قوى أو قواعد مؤسساتية، لتوزيع السلطة والقوة بين الطبقات أو القوى الاجتماعية[٨٢]. وعندما تحقق الدولة هذا الاحتكار الفعال على نحو لا يكون معه تهديد فعلي لسلطتها أو تحدٍّ جدّي لاحتكارها للقوة، فليس هناك مبرر لمطاردة القبائل في الجبال أو في الصحارى. ويذهب فيتفوكل إلى أن ذلك في حال حدوثه، يتعارض مع الحد المثالي لعقلانية النظام الحاكم، وإلى تناقص العائد الإداري، بسبب ازدياد الإنفاق، وهدر جزء من الخراج بلا طائل[٨٣].

وعلى الرغم من أن استبداد الحاكم، في الدولة التقليدية، هو استبداد مطلق لا شك فيه، إلا أنه يتمتع بمرونة تتمثل بأن يترك الحاكم أو الجهاز البيروقراطي، الذي هو أداته في الحكم، كل المؤسسات والتنظيمات التقليدية وشأنها، ما دامت لا تمثل تهديداً أو تحدّياً لاحتكاره الفعال لمصادر القوة والسلطة، وتظهر وكأنها تنازلات، وهي ليست كذلك في الواقع. ولذلك، فإن الاستبداد التقليدي يتميز عن الاستبداد الحديث والمعاصر، بأنه أقل شمولية في بطشه وعشوائيته وإرهابه. هل معنى ذلك أن الاستبداد يمثل متصلاً (Continuum) وليس معادلة ثنائية الأقطاب؟ وجواب ذلك: نعم.

فكما أن مركزية الدولة في التكوينة الخراجية تمثل متصلاً، أي درجات للمركزية من الأكثر مركزية إلى الأكثر لامركزية، كما مرّ علينا ذلك، فإن استبداد الدولة التقليدية يمثل متصلاً آخر: أي أن الاستبداد درجات، من الأكثر استبداداً إلى الأقل استبداداً، وليس الأمر منحصراً في ثنائية الأقطاب: الاستبدادي وغير الاستبدادي. فلم يحدث، طوال التاريخ العربي ـ الإسلامي، أن جاء إلى الحكم فرد أو جماعة، وكانت غير مستبدة، لأن أي حاكم لا يستطيع أن يتنازل بسهولة عن الميزات التي يوفرها له الاحتكار الفعال لمصادر السلطة والقوة في المجتمع. حتى الحركات ذات الطابع التمرّدي أو شبه الثوري، قلدت الوضع القائم في إدخال هذا الاحتكار الفعال في صلب حركاتها (البابكية، الزنج، الإسماعيلية. . . إلخ).

فإذا كان الأمر الأول، أي قرار عدم توزيع الأراضي كمغانم في الفتح، قد ترتّب عليه هذا الاستبداد البيروقراطي، بدءاً من معاوية وحكم الأمويين، فلماذا، إذاً، توصل عمر بن الخطاب إلى هذا القرار الخطير؟ ولماذا أقره الصحابة عليه؟ هذه مسألة تخمينية (أي قرار عمر) ولا نستطيع، وربما لن نستطيع أن نقطع بها بيقين. ويذكر الدوري ونصر الله وغيرهما كثير عدة اعتبارات دخلت في قرار عدم توزيع الأراضي، أهمها أن القرار ربما كان موقتاً انتقالياً، قصد به ضمان تعبئة الاقتصاد لتمويل استمرار عملية الفتح، وتحرير الفلاحين من التسلّط البيروقراطي، الساساني والبيزنطي، وتخوفاً من توفير دافع للقبائل إلى الاستقرار وعدم مواصلة الفتح[٨٤].

ولكن هذا القرار، في النهاية، قد ترتّب عليه، كما ذكرنا، تحوّل الدولة إلى بؤرة للصراع الاجتماعي والاقتصادي. فما استنّه معاوية، ودرج عليه من جاؤوا بعده، كان يمثل انتقاصاً للأسس الشرعية لسلطة الحاكم، ومصدراً من مصادر الصراع السياسي والاقتصادي. فهيمنة الدولة على الخراج، واستبدادها بالأموال العامة، لا يمكن تبريرهما بالرجوع إلى الدين؛ وهو المصدر التقليدي للشرعية في الدولة الإسلامية. نعم لقد حاول الماوردي وغيره من المنظرين السياسيين تلافي الأمر، بإدخال تبريرات مبنية على شرعية الأمر الواقع. ولكن هذه لم تكن كافية إلا لدرء خطر استيلاء الشيعة على نظام الحكم[٨٥].

ولذلك اكتسبت أغلب الصراعات السياسية والاقتصادية طابعاً دينياً مذهبياً. وقد تعمدت الدولة المركزية ترك جماعات العقائد الهرطقية والتجمعات القروية والقرابية من دون تنظيم أو سيطرة عليها، لأنها لم تكن تمثل تهديداً للدولة، وهذا ما أعطى الانطباع بأنها حرة، وأن هناك حرية نسبية في ظلّ الدولة المستبدة، وهو ما يطلق عليه فيتفوكل ديموقراطية الكادين أو الشحّاذين، لأنها حريات لا قيمة لها في الصراع السياسي. وفي موضع آخر، يلاحظ فيتفوكل أن الفرد من العامة، ليس له القدرة على مقاومة رجال الجهاز (البيروقراطي للدولة المركزية) فليس هناك شرعة مدنية، ولا قضاء قوي، ولا مؤسسة دينية مستقلة. ولذلك، فهو يخضع في الظاهر فقط، ولكنه يقاوم في السر، وبكل الوسائل المتاحة له، بما فيها اعتناق هذه المعتقدات المغايرة للدين الرسمي والثقافة المشتركة[٨٦].

هذه، إذاً، هي ملامح العمليات الدينامية في المجتمع العربي، فهي هذا المزيج المتميز من الحركات السكانية الكبرى، وما يتصل بها من تكيفات ضرورية، ومن القبلية السياسية في مواجهة الدولة المركزية بجهازها البيروقراطي.

هذه الدولة المركزية مع أنها تستمد شرعيتها من الدين السماوي والشريعة، إلا أنها انحرفت عنهما في اثنين من أهم أسسها (طريقة اختيار الإمام، والاستيلاء على الأموال العامة)، مما فتح المجال واسعاً أمام الصراعات السياسية والاقتصادية بوجهها المذهبي ـ الديني أو صراع الخاصة ـ العامة، كمحورين طبقيين. وقد طورت الدولة، في مواجهة هذه الصراعات، أساليب الاستبداد المتمثلة بالاحتكار الفعال لمصادر السلطة والقوة في المجتمع. هذه التكوينة الخراجية قد أتاحت لنمط الإنتاج المركنتالي ـ الحرفي أن ينمو ويزدهر، لتزدهر معه الزراعة. وقد استمد نمط الإنتاج المركنتالي ديناميته من كونه ظاهرة عالمية، ولذلك، لا يمكن فهمه وتقويمه إلا في إطاره العالمي، أي ضمن عملية تقسيم العمل العالمي قبل الرأسمالي.

هل بقيت هذه الأوضاع على حالها؟ ما هي القوة أو القوى الدافعة إلى التغير في المجتمع العربي؟ وهل هناك خط تطوري أو حركة ذات اتجاه واضح في تاريخ المجتمع العربي؟ هذه الأسئلة مهمة جداً ولا أحسبني أستطيع الإجابة عنها إجابة مرضية، وحسبي أن أقترح بعض الفروض، التي تصلح لمزيد من البحوث التفصيلية في المستقبل.

خامساً ـ التغيّر البنائي في المجتمع العربي

لقد شهد المجتمع العربي حركات تاريخية كبرى، أدت إلى تحولات واسعة النطاق، وتغيّرات مختلفة الوقع، رئيسية أو ثانوية، في بنيته الأساسية ومؤسساته ونظمه الاقتصادية والسياسية. وقد أهملت هذه الحركات التاريخية الكبرى، لعدم وجود نسق للمفاهيم أو أدوات للتحليل لدى المؤرخين القدامى (خلافاً لذكر وقائع التاريخ وسرد أحداثه السياسية، عدا ابن خلدون والمقريزي)، أو لأننا قد أثقلنا مفاهيمنا وأدوات تحليلنا بافتراضات جاهزة، مستمدة من النموذجين النظريين السابقين (جاس) و(تام). وقد وجدنا، انطلاقاً من التركيز على مفهوم التكوينة الخراجية، أن هناك نموذجاً ثالثاً يعتمد في تفسيره على العمليات الدينامية، التي تصب في ضوابط ومنظمات ومحفّزات للتغيّر البنائي في المجتمع العربي، وأن هذا النموذج له قوة تفسيرية أقوى من غيره.

ويعطينا هذا النموذج الدينامي أو (فاسح) المقاييس الموضوعية، التي نستطيع بواسطتها معرفة هذه التحولات والتغيّرات التي طرأت على المجتمع العربي،

بالرجوع إلى منظم أو ضابط بنائي، وليس إلى سلطان أو سلالة. ويمكن اختصار هذه المقاييس بالثلاثة التالية:

المقياس الأول: نظام ملكية الأراضي.

المقياس الثاني: بناء وتركيب الطبقة الحاكمة.

المقياس الثالث: الحراك البنائي وتركيب القوى العاملة.

واضح أن هذه المقاييس الثلاثة متصلة بعضها ببعض، وتغطي مجالات الحياة الاجتماعية المختلفة، وكثيراً ما يستعملها الباحثون استعمالاً اعتيادياً، من دون أن يعتبروها قصداً «أطراً منهجية» لظواهر مترابطة معقلها في بناء المجتمع العربي. إلا المقياس الثالث، فهو، في تقديري، الأدق والأوضح، ولكنه يحتاج إلى معلومات ليست موجودة بصورة مباشرة في الوثائق أو كتب التاريخ القديمة، ولذلك، لا بدّ من توليدها توليداً واستخلاصها استخلاصاً. فلدينا، مثلاً، عبد العزيز الدوري، عندما أراد أن يكتب في التاريخ الاقتصادي العربي، اضطر إلى تقسيم المراحل المهمة التي مرّ بها المجتمع العربي، واعتمد ضمنياً على المقياس الأول[٨٧]:

ـ الفترة الأولى (ق ٧ م): فترة تكوين الأمة وتعبئتها للجهاد والهجرة الكبرى.

ـ الفترة الثانية: (ق ٨ م): الاهتمام بملكية الأرض، وظهور الملكيات الكبيرة، وفترة توهّج العصبية القبلية.

ـ الفترة الثالثة: (ق ٩ ـ ١٠ م): اتساع توهُّج العصبية في الأرض، ظهور الرأسمالية التجارية الصيرفية، ونمو المدن.

ـ الفترة الرابعة: (ق ١٠ ـ ١٥ م): تراجع النشاط التجاري، والعودة إلى الاعتماد على الزراعة، وظهور الإقطاع العسكري.

ـ الفترة الخامسة: (ق ١٦ ـ ٢٠ م): الركود الاقتصادي في ظل السيطرة العثمانية، وبدأت بالنظام الإقطاعي الذي فرضته الدولة أو أقرته، وانتهت بتكوين الإقطاع الجديد في القرن ١٩ م والاستعمار الغربي.

ومع أن الدوري استعمل هذه الفترات بشكل اقتراحات لتنظيم النقاش، فإنها ترينا كيف أن استعمال مقياس واحد، ولو ضمنياً، يمكن أن يحدّد مراحل رئيسية تمثل انقطاعات بنائية تحت الاستمرارية الحضارية التي بهرت دعاة (جاس). هل

تعكس هذه المراحل اتجاهاً تطورياً دائرياً، كما يريد دعاة (تام)؟ أنا لا أرى ذلك، وهذا أمر سأعود له بعد قليل (انظر الملحق الرقم (١)). لدينا مثال آخر، وهو منهج كمال كاربات، الذي يستعمل المقياسين الأول والثاني في تصنيفه لمراحل التاريخ العثماني. وقد زاد إدخال المقياس الثاني (تركيب وبناء الطبقة الحاكمة) من الدقة في تحديد هذه المراحل[٨٨]:

ـ المرحلة الأولى (١٢٢٩ م ـ ١٤٠٠ م): مرحلة تكوّن الدولة التي صقلت المراحل الأخرى من حيث كونها دولة غزو، من ميلادها إلى نهايتها.

ـ المرحلة الثانية (١٤٢١ م ـ ١٥٩٦ م): ظهور الدولة المركزية شبه الإقطاعية، واعتمادها على الكور والسباهية في إدارة الأرض، وصراعها على حفظ السيطرة على شرق البحر المتوسط.

ـ المرحلة الثالثة (١٦٠٣ م ـ ١٧٨٩ م): ظهور الأعيان والملتزمين، كبديل من السباهية، وتنامي دورهم في الإدارة وفي السياسة، وبدايات ظهور التحالف بين الجناح التجاري والجناح الزراعي منهم.

ـ المرحلة الرابعة (١٨٠٨ م ـ ١٩١٨ م): وهي فترة البيروقراطية الحديثة (التنظيمات) وظهور الدول القومية.

والميزة في تحليل كاربات، أنه يرينا كيف أن الانتقال من مرحلة إلى مرحلة، كان مصحوباً بعنف عام ومقاومة من قبل المتضررين واستماتة من قبل المستفيدين، كما حصل في الفترات ١٤٠٢ ـ ١٤٢١ م (الصراع عل خلافة بايزيد الأول)، ١٥٩٦ ـ ١٦٠٣ م (الانتفاضة الجلالية، التي أثارها السباهية بعد طردهم من الجهاز البيروقراطي)، ١٧٨٩ ـ ١٨٠٨ م (ثورة الأعيان في البلقان والأناضول)، وأخيراً ١٩٠٨ ـ ١٩٢٣ م (الأحداث المصاحبة لتمرد الضباط الأتراك الشبان). والميزة الأخرى في منهج كاربات هو حصولنا على الطريقة والإجراءات، التي بواسطتها ضمن الجهاز البيروقراطي استمرار واستقرار ودوام الدولة في وجه التحديات المختلفة.

ولذلك، لو توافرت لدينا معلومات كافية لإدخال المقياس الثالث في التحليل، لاستطعنا أن نعرف، على وجه التقريب والتخمين على الأقل، لماذا حدث التغيير، وما هو الدافع إلى الانتقال من مرحلة إلى مرحلة، وما هي الشروط الداخلية الذاتية للتغيّر والتحوّل. وما دامت حالة المعلومات كما هي عليه الآن، فأغلب المعلومات

المتوافرة بين أيدينا تتصل بالعوامل الخارجية، مما يعطي الانطباع بأنها لعبت الدور النهائي في إحداث التغيّرات والتحوّلات الرئيسية في بناء المجتمع العربي. وهذه التحولات يمكن إجمالها (بالمقاييس الثلاثة معاً) بثلاث مراحل تمثل حركات تاريخية كبرى:

المرحلة الأولى (القرن السابع ـ القرن الثاني عشر الميلاديان).

المرحلة الثانية (القرن الثالث عشر ـ القرن الثامن عشر الميلاديان).

المرحلة الثالثة (القرن التاسع عشر ـ القرن العشرون الميلاديان).

فالمرحلة الأولى التي تمثلها الدولة المركنتالية انتهت شكلياً بالحكم الأيوبي، للاعتبارات التالية:

إن الحكم الأيوبي قد أنشأ، أول مرة، مؤسسة السلطنة على نحو مستقل عن الخلافة، منذ ١١٨٠ م(٨٩).

إن الحكم الأيوبي قد أعاد طرح قضية ملكية الأراضي، بإرجاع جميع الأراضي (عدا الملك والوقف وهي قليلة في ذلك الحين) إلى السلطان، ويذكر المقريزي في الخطط: «وأما منذ كانت أيام صلاح الدين يوسف بن أيوب إلى يومنا هذا، فإن أراضي مصر كلها صارت تقطع للسلطان وأمرائه وأجناده». فهؤلاء الأمراء والأجناد لم يكتفوا بالعطاء الذي كانت تدرّه مناصبهم، فقد تحول دخلهم إلى إقطاعات تصرفوا فيها كيفما شاؤوا(٩٠).

إن الانفصام بين عرى الإمارة والتجارة، قد تمّ في هذه الفترة، وأصبحت الإمارة الطريق إلى الملكية والتجارة. إن انحسار التجارة والحرف قد اتخذ أبعاداً واسعة النطاق، مما قلّل من إمكانيات الترقي، وحصر الفئة العليا في الأمراء والجند. ولكن يجب أن لا يفهم من هذا أن كل هذه الأحداث قد انحصرت في هذه الفترة. فالانحسار التجاري قد بدأ منذ بعض الوقت، والجند المماليك قد ظهر دورهم قبل ذلك بفترة (البويهيون والسلاجقة). ولكن حكم الأيوبيين ما كان إلا تمهيداً لظهور الدولة السلطانية في ظلّ المماليك ثم العثمانيين.

ففي المرحلة الثانية، التي أعقبت الدولة المركنتالية، كانت بداية سيادة الدولة السلطانية. ولذلك، فهناك شيء من عدم الدقة، عندما نقول إن الدولة السلطانية تمثل العودة إلى الاعتماد على الزراعة. فلم يكن هناك عودة، بل كان ثمة تطور إلى

نمط آخر من أنماط ملكية الأراضي، وهو الإقطاع العسكري ـ الإداري، وتحوّل في بناء وتركيبة الطبقة الحاكمة، تكون الغلبة فيه للجند المماليك، أو الأمراء، تمييزاً لهم عن التجار والأمراء من الطبقات التجارية. فهؤلاء جند محترفون، لا قاعدة لهم في المجتمع،ولا شرعية تنفصل عن القوة العسكرية الموظفة من قبل الدولة(٩١). وفي ظلّهم ازدادت حركة الإلجاء، وانتشرت ظاهرة الوقف والحبوس، التي صورها فيبر كما مرّ في فقرة سابقة.

وهكذا، فقد تحول الصراع الاجتماعي الرئيسي من الخاصة ـ العامة، إلى العسكر ـ الرعية، إذ تبلور الصراع الاجتماعي على هذا المحور. وقد شملت الرعية كل فئات السكان، عدا الأمراء وأصحاب الجند. وبذلك يتضح أن الدولة السلطانية لا علاقة لها بالدولة الإسلامية التقليدية ـ التي أراد بعض الكتّاب تصويرها أنها الدولة الوارثة لمؤسسة الخلافة، خاصة أن السلاطين، في وقت لاحق، قد تبنوا هذا اللقب ـ إلا إقامة شعائر الإسلام، كما يقول عبدالله العروي(٩٢). وبذلك، تمثل هذه الدولة انقطاعاً ـ بنائياً مع الدولة المركنتالية الإسلامية.

وهذه الدولة السلطانية، هي التي عرفها الغربيون، وعرفوا الشرق من خلالها، خاصة في عصر التنوير والثورة الفرنسية ـ ولهذا السبب كان اتخاذهم الدولة السلطانية العثمانية قياساً للدولة الإسلامية، خلطاً واضح الخطأ. فقد اعتمدت هذه الدولة على مصادر لشرعيتها، تختلف عن مصادر الشرعية الدينية ـ القبلية للدولة المركنتالية الإسلامية التقليدية، وقد اعتمدت على نظام الدوشرمة والبيروقراطية والجند والمماليك المحترفين، وليس على العلماء والجند القبليين، دعامات الدولة الإسلامية التقليدية. وقد كوّن هؤلاء الطبقة الحاكمة، التي تحكم من خلال الجهاز البيروقراطي والإنكشارية، وهم غير الأرستقراطية ـ الأوليغاركية، التي كانت تحكم في الدولة الإسلامية التقليدية.

ومع أن الحركة التجارية بعيدة المدى، قد انحسرت لفترات وانتعشت لفترات أخرى، فقد كان هناك تيار عام لانخفاض معدل التجارة. وقد ظهرت إرهاصات الصراع بين المركنتالية العربية ـ الإسلامية وبين المركنتالية الأوروبية (خاصة المدن الإيطالية) في وقت مبكر، وربما منذ الحروب الصليبية، عندما أسس الصليبيون مراكز لتجارة الترانزيت في مدن سوريا الساحلية، التي ذكرها صلاح الدين الأيوبي في مراسلاته، وبقيت حتى ما بعد انهزام الصليبيين وطردهم من سوريا. ولكن هذه المرحلة شهدت الانهيار الكبير للمركنتالية العربية ـ الإسلامية، في القرن السادس

عشر، بخسارة السيطرة على طرق التجارة العالمية (المحيط الهندي وشرق البحر المتوسط) وتقلص القطاع التجاري، بعد ذلك، على نطاق واسع، واعتماده على الطرق البرية والتجارة الداخلية.

ومنذ ذلك الحين، والقوى المحلية، المتمثلة بالأعيان والملتزمين وشيوخ القبائل، آخذة في الظهور. فمن جهة، كان هناك حركات سكانية واسعة النطاق، تمثلت في الهجرة، بسبب الأوبئة والقحط والتعسّف والظلم البيروقراطي والتقلُّص في الحرف والصنايع، رافقها البروز التدريجي لدور الهجرات البدوية (الخوالد، شهر، تميم، عنترة)[٩٣]. ومن جهة أخرى، كان بروز دور من يسميهم عبد الكريم رافق الطغاة (أحمد الظاهر، الجزار، علي بك، مدحت باشا، العظم، الأمير بشير الشهابي، وأخيراً محمد علي، الذي يمثل حكمه بداية المرحلة الثالثة، مع بداية التنظيمات وحكم محمود الثاني)[٩٤].

وفي المرحلة الأخيرة، بدأت عمليات الانتقال من الدولة السلطانية إلى الدولة التجارية ـ التابعة. وهنا نجد ثلاث مجموعات من العمليات الدينامية: أول مجموعة من هذه العمليات تتصل بالتحوّل من الملكية العامة إلى الملكية الخاصة التي تحميها القوانين، ومن البيروقراطية التقليدية إلى البيروقراطية العقلانية، وبالتالي تحول الصراع من العسكر ـ الرعية إلى الصراع بين تحالف ملاك الأراضي والتجار من الأعيان وبين فئات الشعب التي اتخذت صفة المواطنة والجماهير[٩٥]. والمجموعة الثانية تتصل بالتغلغل الاستعماري ـ الإمبريالي، عن طريق نظام التنازلات والسيطرة على النظام المصرفي ـ المالي والتجارة الخارجية والديون الخارجية، مما أدى في النهاية إلى انهيار الصناعات الوطنية المتمثلة باحتكارات الدولة والحِرف المحلية والصناعات التقليدية، وتحوّل البلاد العربية إلى مصدّر للمواد الأولية (الحرير مثلاً في سوريا، والقطن في مصر)، وأدى تصدير القطن إلى ربط الاقتصاد المصري بالاقتصاد الإمبريالي العالمي[٩٦].

وقد ارتبط هذا الانهيار بانهيار نظام الملل (وهي المجموعة الثالثة من العمليات الدينامية) وخاصة تحت تأثير التيار القومي، وظهور مشروع الدولة القومية، كبديل من الدولة اللاقومية العثمانية[٩٧]. وقد أدى الأعيان بجناحيهم: ملاك الأراضي والتجار، دوراً كبيراً في هذا الانهيار، وفي قيادة الحركات القومية، إذ ما أن جاء عام ١٩٢٠، حتى كان هؤلاء قد وصلوا إلى الحكم، في ظلّ الانتداب في كل من مصر والعراق وفلسطين وسوريا ولبنان. وقد مثّل هذا العام نقطة تحوّل في هذه

المرحلة، عالجناها بتوسع أكبر في مجال آخر غير هذا البحث[٩٨].

في هذه المجموعات من العمليات الدينامية، يمكننا أن نستشف المسارات العامة للأحداث والوقائع، التي أدت إلى تطور الدولة التجارية ـ التابعة، التي نعيش في ظلّها منذ حوالى منتصف القرن الماضي. وقد اتسعت في السنوات الأخيرة حركة البحث والتأليف عن هذه الفترة، على الرغم من أن السمة الغالبة على هذه الكتابات كونها تطبيقات إما لنظريات الإمبريالية أو لنظريات «التبعية»[٩٩]. ويعيب هذه الكتابات إهمالها للدور الذي تؤديه التغيّرات والتحوّلات في البنى الاجتماعية والاقتصادية الوطنية ـ المحلية.

على سبيل المثال، تركّز نظريات الإمبريالية على الاعتبارات الاقتصادية، كما في تصدير رأس المال إلى الدول المتخلفة، وتحوّل البلاد العربية إلى سوق للسلع المصنعة، بينما تهمل الاعتبارات السياسية، كما في الاستعمار، لتحقيق بعض الأهداف الإستراتيجية، حتى لو كان هذا غير مثمر اقتصادياً في بعض الفترات، والتنافس السياسي بين النخبات الإمبريالية الحاكمة، حتى لو كان مكلفاً مالياً[١٠٠]. أما نظريات التبعية، فتحاول تفسير أسباب التبعية بعوامل خارجية، كالقرب من المركز (الإمبريالي) مما يؤدي إلى إعاقة عملية التنمية وتقييدها، من دون اعتبار للتحولات العميقة في البنى الاجتماعية والاقتصادية، التي تحدثها التبعية ويولدها التخلّف[١٠١].

وختاماً، فإن هذه المراحل التاريخية ما هي إلا مسارات عامة للأحداث، مستمدة من فروض أولية. إذ إننا في حاجة إلى المزيد من المعلومات والتفاصيل والحقائق التاريخية، حتى نتيقّن من هذه المراحل، ومن نطاق التحوّل والمنعطفات داخل كل مرحلة، وحتى نستطيع أن نطلق عليها أسماء وصفات تفصيلية دقيقة.

جدول رقم (٣): التقسيمات التقليدية

المراحل التاريخية	صفتها	نقاط التحوّل	المنعطفات التاريخية
مملوكي ١٢٥٠ م ـ ١٥١٧ م	المرحلة المملوكية: بدايات الدولة السلطانية، وانهيار الدولة المركنتالية	ـ سقوط الدولة الفاطمية، واعتراف خليفة بغداد بسلطنة صلاح الدين ١١٨٠ م ـ حكم المماليك ١٢٥٠ م ـ الروك الناصري ١٣١٥ م	ـ المرحلة الوراثية في الإقطاع ـ الإقطاع البيروقراطي
عثماني ١٥١٧ م ـ ١٨٣٨ م	المرحلة العثمانية: أوج الدولة السلطانية	ـ نظام الأرض العثماني: الثمار ـ إلغاء السباهية والإنكشارية ـ إلغاء الإلتزام	
حديث ١٨٣٨ م ـ ١٩٢٠ م	مرحلة الطغاة المحليين: انهيار الدولة السلطانية	ـ مماليك بغداد ـ الشهابي وجنبلاط والجزار والظاهرية في سوريا ـ ومحمد علي وإبراهيم باشا في مصر	
معاصر ١٩٢٠ م ـ ١٩٥٨ م	مرحلة الكفاح من أجل الاستقلال: الدولة المركنتالية التابعة	ـ الانتفاضات ١٩١٩ م ـ ١٩٢٠ م ـ مجيء العسكر ١٩٤٩ م ـ ١٩٥٨ م ـ الدولة التسلطية الحديثة ١٩٦١ م	

هوامش الفصل الثاني

(١) قدمت هذه الدراسة إلى الملتقى السنوي لجماعة الدراسات العربية في التاريخ والمجتمع، إستانبول، نيسان/أبريل ١٩٨٥.

(٢) حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٤).

(٣) المصدر نفسه، الفصل ٣، ص ١٠٢ ـ ١٠٩.

(٤) المصدر نفسه، الفصل ٢، ص ٤٣ ـ ٤٩.

(٥) C.A.O. Van Nieu Wenhuijze, **Social Stratification in the Middle East: An Interpretation** (Lieden: Brill, 1965).

(٦) انظر: بركات، المصدر نفسه، ص ١١٤ ـ ١١٨. وخاصة تلخيصه لآراء مناحيم ميلسن وآراء (مدرسة هارفرد) في إدارة النزاعات في المجتمعات التعدّدية، التي تدعو إلى إدامة التمزّق الإقليمي والطائفي في المجتمع العربي والمحافظة عليه. وانظر في هذا أطروحة أن المجتمع العربي مجتمع فسيفسائي مقابل مجتمع تعدّدي علمي متصل من الفسيفسائي إلى المتجانس:

Bryan S. Turner, **Marx and the End of Orientatlism** (London: Allen and Unwin, 1978), pp. 39-52 and بركات، المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٧.

(٧) Raymond Boudon, «Why Theories of Social Change Fail: Some Methodological Thoughts», **Public Opinion Quarterly**, Vol. 42, no. 2 (Summer 1983), pp. 143-160.

(٨) Bryan S. Turner, **Capitalism and Class in the Middle East: Theories of Social Change and Economic Development** (London: Heinemann, 1984), p. 27, and Perry Anderson, **Lineages of the Absolutist State** (London: NLB, 1974) pp. 484-495.

(٩) كما يتضح هذا في التأرجح لدى العلماء الاجتماعيين الغربيين بين إعلان موت المجتمع التقليدي عند لرنر، وبين إعلان دوامه كما في المجتمع ما بعد التقليدي عند ايزنشتات وجماعته. انظر:

Daniel Lerner, **The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East** (New York: The Free Press, 1964), and S. N. Eisenstadt, «Post-Traditional Societies and the Continuity and Reconstruction of Tradition», **Daedalus**, (Winter 1973), pp. 1-27.

(١٠) أول من استعمل أسلوب مقابلة الدولة العثمانية كمثال على دولة الاستبداد الشرقي بالملكيات الأوروبية هو ماكيفللي في القرن السادس عشر في **(الأمير)**. وتبعه في ذلك شابو وبودان وبيكن، ثم في مرحلة لاحقة برنييه ومونتسكيو وهيغل، انظر:

George Lichtheim, **Marx and the Asiatic Mode of Production**, St. Antony's Papers, vol. 14 (1963); Karl A. Wittfogell, **Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power** (New York: Vintage Books, 1957), pp. 369-412, and Anderson , **Lineages of the Absolutist State**. pp. 397-401 and 462-520.

(١١) Maurice Godelier, «La nation de mode de production asiatique,» **Les temps modernes**,

vol. 20 (1962), pp. 2007-2027.

انظر أيضاً: جان شينو وآخرون، **حول نمط الإنتاج الآسيوي**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٢)؛ أحمد صادق سعد: **تاريخ مصر الاجتماعي ـ الاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج** (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٩)؛ **تاريخ العرب الاجتماعي، تحوّل التكوين المصري من النمط الآسيوي إلى النمط الرأسمالي** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١).

(١٢) وقد طور إيفانز بريتشارد فكرة التنظيم المفصلي في دراسته عن ليبيا:

E. E. Evans-Prichard, **The Sanusi of Cyrenaica** (London: Oxford Univ. Press, 1949).

ولمعالجة متقنة ومختصرة لهذه الفكرة انظر: E. E. Evans-Prichard and M. Fortes, eds., **African Political Systems** (London International African Institute, 1946), and George Balandier, **Political Anthropology** (London: Allen Lane, and The Penguin Press, 1970).

وقد استمد الأنثروبولوجيون كثيراً من الآراء عن التنظيم المفصلي من إميل دوركهايم خاصة في (تقسيم العمل الاجتماعي) الذي كان تأثيره بالغاً في علماء الاجتماع العرب. انظر: عبد الباسط عبد المعطي، **اتجاهات نظرية في علم الاجتماع**، سلسلة عالم المعرفة، ٤٤ (الكويت: عالم المعرفة، ١٩٨١، ص ٢٠٥ ـ ٢٦٤)، والمختار الهراس، «التحليل الانقسامي للبنيات الاجتماعية في المغرب العربي: حصيلة نقدية»، **المستقبل العربي**، السنة ٨، العدد ٧٥ (أيار/مايو ١٩٨٦)، ص ٩٦ ـ ١١١.

(١٣) عبد القادر زغل، «المدارس الفكرية الغربية والهياكل الاجتماعية في الشرق الأوسط»، **المستقبل العربي**، السنة ٤، العدد ٣٧ (آذار/مارس ١٩٨٢)، ص ٦ ـ ٢٥. وأيضاً:

Brayn S. Turner, **Weber and Islam: A Critical Study** (London: Routledge, 1974).

(١٤) Karl Marx and Frederick Engles, **On Colonialism** (Moscow: Progress Publishers, 1968), pp. 37-41, and Karl Marx, **Precapitalist Economic Formations** (New York: International Publishers, 1964), pp. 80-85.

(١٥) Karl Marx, Gurndrisse, 1857-58, in: Wittfogell. **Oriental Despotism: A Compartive Study of Total Power,** p. 377.

(١٦) Wittfogell, Ibid., pp. 301-368.

(١٧) حول قضية الاستبداد الشرقي، انظر: Anderson, **Lineages of the Absolutist State,** pp. 463-572.

(١٨) Wittfogell, Ibid., pp. 230-300.

(١٩) Dale F. Eickelman, **The Middle East: An Anthropological Approach** (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1981), ch. 5, and Cynthia Nelson, ed., **The Desert and the Sown: Nomads in Wider Society** (Berkeley: University of California, Institute of International Studies, 1973).

(٢٠) Eernest Gellner, «**Muslim Society**», **Cambridge Studies in Social Anthropology,** 32 (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1981), p. 20.

(٢١) انظر الدراسة المبتكرة لمايك ميكر كمثال:

Michael E. Meeker, **Literature and Violence in North Arabia** (New York: Cambridge

University Press, 1979).

(٢٢) خير من عالج هذه القضية عند ابن خلدون هو: محمد عابد الجابري، في: **العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي** (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٧١)، ص ٢٨٣ ـ ٢٩٠.

(٢٣) Gellner, **Muslim Society**, p. 47.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٢٦) Nikki R. Keddie, «Pre-Capitalist Structures in the Middle East», **Journal of Arab Affairs**, vol. 1, no. 2 (1982), pp. 189-208.

(٢٧) قارن معالجة غلنر لهذه القضية: Gellner, Ibid., pp. 73-77.
وكذلك الدراسة المقارنة لهذه الإشكالية، التي قامت بها كدّي لكلّ من المغرب ومصر وتركيا وإيران كمثال لتقسيمها الثلاثي لأنواع المجتمعات: القبلية، والمهيمن عليها قبلياً، والزراعية، في القرن السابع عشر:
Nikki R. Keddie, «Socioeconomic Change in the Middle East Since 1800: A Comparative Analysis», in: **A. L.** Udovitch, ed., **The Islamic Middle East.** 700-1900 (Princeton: The Darwin Press, 1981), pp. 761-785.

(٢٨) كما هو متضمن في أطروحة الخلق البروتستانتي:
Max Weber, **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism** (New York: C. Scribner's Sons, 1920), ad Hisao Otsuka, «Max Weber's View of «Asian Society», **The Developing Economics**, vol. 4 (1966), pp. 175-198.

(٢٩) Sami Zubaida, «Economic and Political Activism in Islam», **Economy and Society**, vol. 1, no. 3 (1972), pp. 308-338.

(٣٠) Turner, **Capitalism and Class in the Middle East: Theories of Social Change and Economic Development**, pp. 34-36.

(٣١) Max Weber, **Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology**, eds. Guenther Roth and Claus Wittich, tans. Ephraim Fischoff et al., 3 vols (New York: Bedminister Press, 1968), vol. 3, pp. 1016-1106.

(٣٢) Peter Burke, **Sociology and History** (London: Allen and Unwin, 1980), pp. 80-94, and W.F. Wertheim, **Evolution and Revolution** (Harmondsworth: Penguin, 1974).

(٣٣) Karl Marx, **Capital** (New York: The Modern Library Ed., 1906), vol. 1, pp. 393-394.

(٣٤) Wittfogell, **Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power**, pp. 327-347.

(٣٥) Gellner, **Muslim Society**, p. 80.

(٣٦) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٤٦. قابل بين ما أورده أنغلز وبين ما يذكره محمد عابد الجابري فيما يتصل بالأساس الاقتصادي لغزو البدو للحضر، دورة العصبية، وفي دور الدين والمهدي المنتظر في النموذج الخلدوني، انظر: الجابري، **العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، ص ٣١٥ ـ ٣١٩، ٣٢٧ ـ ٣٣٦، و٣٧٦ ـ ٣٨٢.

(٣٧) لقد افترض ماركس أن للرأسمالية العالمية (الاستعمار) دوراً ذا جانبين: جانب مدمر للأنظمة السائدة، ودور بناء يؤدي إلى إدخال الملكية الفردية والصناعية في دول الشرق المتخلفة. انظر:

Marx and Engles, **On Colonialism,** pp. 81-87: «The Future of the British Rule in India».

ولكن كاتباً من مستوى شلومو أفينيري قد وصل به السفه أو السخف إلى حدّ توسيع هذه الفرضية لتشمل دور إسرائيل في فلسطين. وهكذا بالنسبة إلى أفينيري تقوم إسرائيل بدور تمديني سيؤدي إلى إدخال فلسطين في العصر الحديث، متجاهلاً أن ماركس كان قد استدرك في الموضع نفسه، كما سنرى عندما سجل وحشية وبربرية طريقة الإنكليز في حكم الهند. انظر: Shlomo Avineri, ed., **Karl Marx on Colonialism and Modernization** (New York: Doubelday, 1968).

كذلك انظر نقد ترنر لآراء أفينيري وغيره من الماركسيين الصهاينة: Turner, **Marx and the End of Orientalism,** pp. 25-32.

(٣٨) Boudon, «Why Theories of Social Change Fail: Some Mehtodological Thoughts», pp.156-159, and Gellner, **Muslim Society,** pp. 69-73.

(٣٩) ينهي فيتفوكل كتابه برواية الأسطورة التالية: يذكر هيرودوتوس أن هيدارنس القائد الفارسي يلتقي مبعوثي إسبرطة، ويعدهما هيدارنس بالجاه والسلطة، إن هما أعلنا ولاءهما لملك فارس العظيم، ويجيباه، بحسب رواية هيرودوتوس: «آه هيدارنس، إنك لأحادي الرؤية، لأنك لم تُخبر من الأمر إلا نصفه، أما نصفه الآخر، فهو ما ليس لك سبيل إلى معرفته. حياة العبودية أنت تعرفها، ولكن لم تذق أبداً طعم الحرية، فأنت لا تدري أهي حلوة أم لا». انظر: Wittfogell, **Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power,** pp. 448-449.

وقد ذهبت هذه الأسطورة مثلاً على الشرق، الذي لم يذق للحرية والكرامة طعماً، والغرب الذي لا يرضى بالحرية والكرامة بديلاً!

(٤٠) في مقاطع من التقرير الصحفي نفسه، الذي كتبه ماركس عن الهند، يسجل فيها بربرية نظام الحكم الإنكليزي في الهند: «لن يحصد الهنود فاكهة المجتمع الجديد التي نثرتها حولهم البورجوازية البريطانية، إلا عندما تستبدل الطبقة العاملة الصناعية بالطبقة الحاكمة في بريطانيا نفسها. أو عندما يقوى الهنود أنفسهم ليتحرروا من نير الإنكليز...». «هل استطاعت (هذه البورجوازية الإنكليزية) أن تحقق يوماً التقدم من دون جرجرة الناس والأفراد وتمريغهم في الدماء والطين، خلال البؤس والمذلة!!...». «هذا النفاق الدفين وهذه القدرة الذاتية على البربرية للمدنية البورجوازية تتكشف أمام أعيننا من أردية التستّر والاحترام في بلدانها، إلى العري السافر في المستعمرات...». انظر: Marx and Engels, **On Colonialism,** pp. 85-86. and Turner, **Capitalism and Class in the Middle East: Theories of Social Change and Economic Development,** pp. 1-29.

(٤١) انظر رواية فيتفوكل للخلافات بين منظري الكومنترن في مؤتمر لينغراد عام ١٩٣١، وخاصة آراء ريازانوف وبوخارين وفارغا ويولك، والتي قادت ستالين في النهاية إلى «إلغاء» نمط الإنتاج الآسيوي وإحلال نمط الإنتاج الإقطاعي بدلاً منه. انظر: Wittfogel, **Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power,** pp. 410-412.

ويبدو من كتاب كاتشانفسكي أن هذا الجدال لم ينقطع حتى الآن. انظر: يوري ف. كاتشانفسكي، **عبودية إقطاعية أم أسلوب إنتاج آسيوي،** ترجمة عن الروسية عارف دليلة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧١).

(٤٢) Perry Anderson, **Universal Feudalism** (1974), p. 486.

(٤٣) أثار ألتوسير هذه القضية بادعائه أن كتابات ماركس الشاب لا تحتوي على نظرية لنمط الإنتاج، تلك

التي طورها ماركس فيما بعد في رأس المال (أي ماركس الناضج). والذي يتبع هذا الخط من التفكير يستطيع أن يلغي أغلب ما كتبه ماركس عن نمط الإنتاج الآسيوي من حقل الدراسة الجدية. انظر:

Louis Althusser, **For Marx** (Harmondsworth: Penguin, 1969), p. 35.

(٤٤) Barry Hindess and Paul Q. Hirst, **Pre-Capitalist Modes of Production** (London: Routledge, 1975), pp. 193-206.

ولمراجعة نقدية لآراء هذين المؤلفين، انظر: Turner, **Marx and the End of Orientalism,** pp. 32-38.

(٤٥) Maxim Rodinson, **Islam and Capitalism** (London: Allen Lane, 1974), pp. 65-66.

(٤٦) Samir Amin, **Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment** (New York: Monthly Review Press, 1974), vol. 1, p. 141.

(٤٧) يذكر الطيب تيزيني أن المجتمع العربي الوسيط احتوى على «ثلاثة أنماط (هكذا!) من العلاقات الاجتماعية الطبقية، هي الرقيق، الإقطاعية، والرأسمالية التجارية المبكرة»، من دون أن يوضح المنهج الذي استخدمه في الوصول إلى هذا الاستنتاج. انظر: الطيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة** (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٦)، ج ١، ص ٣٦.

(٤٨) Marx, **Capital** (New York: International Publishers, 1967), vol. 3, p. 791.

(٤٩) محمد علي نصر الله، **تطور نظام ملكية الأراضي في الإسلام** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٢)، ص٧٧ ـ ٩٦.

(٥٠) سمير أمين. **الطبقة والأمة: في التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص٤٥.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٩.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٥٣) Eric, R. Wolf, **Europe and the People without History** (Berkeley: Univ. of California Press. 1982), pp. 79-88.

(٥٤) انظر الهامش رقم (٣٩).

(٥٥) Wolf. Ibid., p. 82.

(٥٦) أمين، **الطبقة والأمة: في التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية**، ص ٥٢ ـ ٥٨.

(٥٧) قضايا الانتقال من الإقطاعية إلى الرأسمالية لم تحل إلى حدّ الآن، انظر:

Rodney H. Hilton, ed., **The Transition from Feudalism to Capitalism** (London: NLB, 1967).

وقد أعاد هيلتون طرح كثير من الأسئلة التي أثيرت في ذلك الجدال من جديد، انظر: Rodney Hilton, «Feudalism in Europe: Problems for Historical Materialists», **New Left Review,** vol. 147 (1984), pp. 84-93.

(٥٨) Wolf, **Europe and the People without History,** pp. 88-100; Balandier, **Political Anthropology,** ch. 3, and Elman R. Service, **Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evalution** (New York: W.W. Norton, 1975), pp. 3-20.

(٥٩) فريد صقري، «الحاكم والمحكومون: ابن خلدون وتناقضات المجتمع المتمدن»، **الفكر العربي**

المعاصر، العدد ١٧ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨١ ـ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٢)، ص ٤٦ ـ ٦٣.

(٦٠) هذا يتضح من تقديرات الإحصاءات السكانية للمدن الرئيسية في المشرق العربي في الفترة من ٦٣٧م إلى ١٨٧٢ م. انظر: Tertius Chandler and Gerald Fox, **3000 Years of Urban Growth** (New York: Academic Press, 1974), pp. 196-197, 220-222 and 367.

(٦١) يذكر ياسين العمري (ت ١٨١٦ م) ٣٢ حالة انتشار أوبئة أو غلاء أو قحط ومجاعة (أو جميعها) في بغداد والموصل في الفترة بين ١٤٠٧ م ـ ١٧٨٦ م. كما يعدّد البطريرك اسطفانوس الدويهي (ت١٧٠٤ م) ٣٦ حالة مماثلة في بلاد الشام في الفترة بين ١١١٩ م ـ ١٦٩٦ م. انظر ياسين العمري، **زبدة الآثار الجلية في الحوادث الأرضية** (النجف: مطبعة الآداب، ١٩٧٤)، واسطفانوس الدويهي، **تاريخ الأزمنة** (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥١). أما آشتور فيحصي ٥٥ حالة من هذا النوع بالنسبة إلى مصر وسوريا والعراق في الفترة بين ١٠٧٥ م ـ ١٥١٣ م. كما يقدم آشتور إحصائيات مستقاة من المصادر القديمة عن قرى مصر ومدنها والانخفاض الذي طرأ على عددها بسبب الأوبئة والقحط والمجاعات، انظر:

E. Ashtor, **A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages** (London: Collins, 1976), pp. 219-220, 278, 290 and 301-331.

(٦٢) Andrew M. Watson, «A Medieval Green Revolution: New Crops and Farming Techniques in the Early Islamic World», in: A. L. Udovitch, ed., **The Islamic Middle East, 770-1900** (Princeton: The Darwin Press, 1980), pp. 29-58.

(٦٣) أبو العباس المقريزي، **إغاثة الأمة، بكشف الغمة أو تاريخ المجاعات في مصر**، (بيروت، مؤسسة ناصر للثقافة، ١٩٨٠).

(٦٤) Ira M. Lapidus, ed., **Middel Eastern Cities** (Berkeley: Unviersity of California Press, 1969), p. 69.

(٦٥) عبد العزيز الدوري، **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**، (بيروت، دار الطليعة، ١٩٦٩)، ص٩٤ ـ ٩٥، و Khaldoun H. al-Naqib, «Preliminary Studies in Social Stratification in Arab Countries», **Annals of the College of Arts,** vol. 1, no. 5 (Kuwait: Kuwait University, 1980), p. 43.

(٦٦) الجابري، **العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، ص ٢٥٧ ـ ٢٦١.

(٦٧) انظر وظائف القبلية في المجتمعات القرابية عند ولف: Wolf, **Europe and the People without History, p. 92.**

واستعمال أرنست غلنر لمصطلح الأثوس كعقلية عامة للقبيلة في بيئتها المباشرة، ولاحظ الفرق بين هذا الاستعمال والاستعمال الموجود في النص (عقلية عامة للمجتمع)، في: **Gellner, Muslim Society, p. 29.**

ومن المفيد أن نذكر أن رودني هيلتون في المقال الذي سبقت الإشارة إليه ينادي بأن ما يميز الإقطاعية الأوروبية في خصوصيتها التاريخية هو الأثوس الإقطاعي والعناصر التي تعتبر عادة جزءاً من البناء الفوقي (بالإضافة إلى الاعتبارات الأخرى). انظر: Hilton, «Feudalism in Europe: Problems for Historical Materialists», pp. 85-86.

(٦٨) Ann Katherine Swynford Lambton, «State and Government in Medieval Islam, an

Introduction to the Study of Islamic Political Theory»: The Jurists, **London Oriental Series, 36** (London: Oxford University Press, 1981, pp. 23-27, and.

يوليوس فلهوزن، **الخوارج والشيعة**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٨، وأحمد عباس صالح، **اليمين واليسار في الإسلام**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٧٣.

(٦٩) حول مفهوم الترابط الوظيفي، انظر: Raoul Naroll, «Some Thoughts on Contemporary Comparative: Method in Cultural Anthropology», in: Ann and Herbert Blalock Jr., eds., Methodology in Social Research (New York: Mc Graw Hill, 1968), pp. 236-277.

(٧٠) قابل استعمال هذه الفكرة عند سمير أمين، في: Samir Amin, **The Arab Nation: Nationalism and Class Struggle** (London: Zed Press, 1978), p. 21.

(٧١) Gellner, **Muslim Society**, pp. 80-81.

(٧٢) انظر معالجة مكسيم رودنسون الأولية لهذا الموضوع: Rodinson, **Islam and Capitalism**, ch. 3.

(٧٣) إنه لأمر بالغ الأهمية التفريق الدقيق بين مفهوم التكوينة الاجتماعية ـ الاقتصادية وبين مفهوم نمط الإنتاج في سياق الاستعمالات الماركسية. فالتكوينة هي حقيقة مادية تاريخية مكونة من نمط الإنتاج الأساسي والبناء الفوقي المصاحب له. أما نمط الإنتاج فهو مجموع قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج ونوع ملكية وسائل الإنتاج في أي مرحلة من مراحل تطور قوى الإنتاج. ويجب أن يكون واضحاً أهمية هذه المسألة على الرغم من كونها مدار جدال ونقاش متصلين. أنا شخصياً أفضل التعريفات البسيطة المتقنة التي صاغها أوسكار لانغ:

Oskar Lange, **Political Economy** (New York: Macmillan, 1963), vol. 1: General Problems.

وانظر كذلك من باب الإحاطة: John G. Taylor, **From Modernization to Modes of Production: A Critique: of the Sociologies of Development and Underdevelopment** (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1979), and Turner, **Marx and the End of Orientalism**, p. 32-36.

(٧٤) **Amin, The Arab Nation: Nationalism and Class Strugile**, p. 22.

(٧٥) Wolf, **Europe and the People without History**, pp. 24-72, and 232-252: S. D. Goiten, **A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza**, 3 vols. (Berkeley: University of California Press, 1967-1973), and D. S. Richards, ed., **Islam and the Trade of Asia** (Oxford: Bruno Cassirer, 1970).

معظم هذه الدراسات لا تعطينا إلا لمحات وملاحظات أولية عن هذا الموضوع، ولكن بفضل دراسات بيرين وبرودل وسيبولا وولارشتاين وزملائهم، فإن معلوماتنا عن التجارة في حوض البحر المتوسط أفضل نسبياً.

(٧٦) يقول آشتور: «يبدو أن كثيراً من المستشرقين قد أهملوا حقيقة أن البورجوازية العربية (أو التجار) قد حاولت لأكثر من ثلاثمائة سنة مقاومة الإقطاعيين (الأمراء) وأن الكفاح بين هاتين الطبقتين كان من القضايا المهيمنة (Leitmotif) في تاريخ الشرق». انظر: Ashtor, **A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages**, p. 114.

(٧٧) انظر حول هذا الموضوع: M. A. J. Beg. [Al-Khassa Wa'l-'Amma,» in: B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht, eds., **Encyclopaedia of Islam,** E. 12 (Leiden: Brill; London: Luzac and Co., 1978), vol. 4, pp. 1098-1100, and «The Social History of the Labouring Classes in Iraq under the Abbasids», (Doctoral Dissertation, University of Cambridge, 1971), (Unpublished).

(٧٨) أبو عثمان الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق عبدالسلام هارون، ج ١، ص ١٣٧، نقلاً عن: عبدالعزيز مطر، **لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة**، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨١، ص ٤١.

(٧٩) انظر: بندلي جوزي، **تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام**، بيروت، الاتحاد العام للكتّاب والصحفيين الفلسطينيين، ١٩٨١؛ شاكر مصطفى، «الحركات الشعبية وزعماؤها في دمشق في العهد الفاطمي»، **مجلة كلية الآداب والتربية**، الكويت، العددان ٣ و٤، ١٩٧٣، ص ١٧٤ - ٢٢٣؛ محمد رجب النجار، **حكايات الشطّار والعيّارين في التراث العربي**، سلسلة عالم المعرفة، ٤٥، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب؛ ١٩٨١ و Claude Cahen, **Mouvement populaire et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen âge** (Leiden: Brill, 1959).

أما عن الطبيعة اللاثورية أو الانهزامية للعقلية الشعبية المسيطرة على هذه الحركات والانتفاضات في مرحلة ما قبل الرأسمالية، فيعود الفضل في تباينها إلى كل من:

M. Vovelle, «Le tournant des mentalités en France, 1750-1789: la sensibilité pre-revolutionnaire.» **Sosial History,** (May 1977), pp. 605-629, and George Rudé, **Ideology and Popular Protest** (New York: Pantheon Books, 1980), pp. 15-37.

كما يجب أن أشير هنا، ولو على نحو عابر، إلى مفهوم إريك هبزبوم المبتكر عن «اللصوصية الاجتماعية» أو (Social Banditry) لما ينطوي عليه من قدرة تفسيرية لبعض ظواهر حركات الاحتجاج الشعبي في بعض البلاد العربية انظر:

Eric Hobsbawn, **Bandits,** rev. ed. (New York: Pantheon Books, 1981), pp. 17-40.

(٨٠) حول مفهوم الاقتصاد الأخلاقي في البيئة الريفية، انظر: Peter Worsley, **The Three Worlds: Culture and World Development** (London: Wiedenfeld and Nicolson, 1984), pp. 119-133.

وحول استعمالات هذا المفهوم في مجتمعات مختلفة: E. P. Thompson, «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth-Century, **Past and Present, no. 50** (February 1971), pp. 76-136, and James C. Scott, **The Moral Economy of the Peasants: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia** (New Haven: Yale - University Press, 1977), esp, pp.13-34.

(٨١) صياغة النص في هذه الفقرة ينطوي على أطروحة ما زالت في حاجة إلى مزيد من البحث والاستقصاء، وهي أن الدولة المركنتالية انهارت في وقت مبكر (القرن العاشر)، بينما استمرت الحركة المركنتالية العربية ـ الإسلامية، كقطاع دينامي في الاقتصاد حتى نهاية القرن الخامس عشر، وبذلك تكون قد جردت من قاعدتها الداخلية التي تحميها وتفتح لها مجالات التوسع والنمو من حيث إحداث التراكم الرأسمالي وإعادة توظيفه في الاقتصاد. بالإضافة إلى المضامين البالغة الأهمية لهذه الأطروحة في فهم تاريخ المشرق العربي، لو أنها أثبتت، فإنها تجنبنا الوقوع في الخلط الذي

كثيراً ما يقع فيه المؤرخون من أن انهيار الدولة المركنتالية على يد العسكر أدى إلى انهيار التجارة، إذ إن العكس صحيح: فحوالى الوقت الذي انهارت فيه الدولة المركنتالية في بغداد ثم في القاهرة، كان المحيط الهندي في طور التحول إلى بحيرة يهيمن عليها التجار المسلمون، أو إلى بحيرة إسلامية إن شئت، انظر: Rita Rose Di Meglio, «Arab Trade with Indonesia: and the Malay Peninsula from the 8th to 16th Century,» in: Richards, ed., **Islam and Trade of Asiay,** pp. 105-135. and C.R. Boxer, **The Portugese Seaborne Empire,** 1415-1825 (New York: Knopf. 1969).

(٨٢) Zubaida, «Economic and Political Activism in Islam,» p.316, and al-Naqib, **Preliminary Studies in Social Stratification in Arab Countries,** pp.24-35.

(٨٣) Wittfogell, **Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power,** pp. 108-126.

(٨٤) نصر الله، **تطور نظام ملكية الأراضي في الإسلام**، ص ٨٨ ـ ٩٦.

(٨٥) انظر مقدمة رضوان السيد الجيدة لكتاب أبي الحسن الماوردي، **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩، ص ٣٩ ـ ٩٧.

(٨٦) Wittfogell, **Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power,** pp. 108-126.

(٨٧) الدوري، **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**، ص ٦.

والمعلومات أوفى لفترة ما بعد القرن الثاني عشر، انظر: A.K. Poliak, **Feudalism in Egypt, Syria, Palestine, and the Lebanon,** 1250 - 1900 (Philadelphia: Porcupine Press, 1939.

(٨٨) Kemal Karpat, «The Stages of Ottoman History: A Structural Comparative Approach,» in: Karpat, ed., **The Ottoman State and its Place in World History** (Leiden: Brill, 1974), pp. 79-78.

(٨٩) حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، ٤ ج، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٧، ج ٤، ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

(٩٠) أبو العباس المقريزي، **الخطط**، القاهرة: مطبعة بولاق. [د. ت] ج ١، ص ٩٧، نقلاً عن: الدوري **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**، ص١٠٤.

(٩١) انظر في هذه الدراسات ديفيد آيالون وتلامذته:

David Ayalon, **The Mamluk Military Society: Collected Sndies** (London: Variorum Reprints, 1979): Daniel Pipes, **Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military System** (New Haven: Yale University Press, 1981), and

إبراهيم طرخان، **النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى**، القاهرة، الكاتب العربي، ١٩٦٨.

(٩٢) عبدالله العروي، **مفهوم الدولة**، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٣، ص ١١٦ ـ ١٢٥. أما جدلية العلاقة بين العسكر والرعية، فقد لخصها خليل إينالشك بكل وضوح، في: Khalil Inalcik, **The Ottoman Empire: The Classical: Ages,** 1300-1600 (London: Weidenfeld and Nicolson, 1975), pp. 66-69.

(٩٣) عبد الكريم رافق، **العرب والعثمانيون**، ١٥١٦ ـ ١٩١٦، دمشق، مكتبة أطلس، ١٩٧٤.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٠ ـ ٣٨٤، و Albert Hourani, «Ottoman Reform and the Politics of

Notables,» in: W.R. Polk and R. L. Chamberes, eds., **Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century** (Chicago: The University of Chicago Press, 1968), pp. 41-68.

(٩٥) في الحقيقة إن هذا التطور كان بطيئاً جداً ولم يكتمل حتى الآن، فما زالت الملكية العامة (في الأرض والصناعة) تؤدي دوراً كبيراً في الاقتصاد. وكذلك سخرت البيروقراطية العقلانية لخدمة جماعات ومصالح جذورها من النظام القديم. ولكن تحالف الملاك والتجار كان قد اكتمل في الثلاثينيات في أغلب البلاد العربية المشرقية ليعود فينهار في الستينات في تلك البلدان، وبانهياره تكتسب صفة المواطنة لفئات الشعب أهمية ووضوحاً أيديولوجياً لم يكن موجوداً عندما كان الملاك التجار في الحكم. ويمثل حكم العسكر الآن، من جهة أخرى، بممارساتهم السياسية والاقتصادية ليس عودة إلى الوضع القديم من حيث شيوع الملكية العامة، وإنما خطوة تطورية لا يمكن أن تفهم من دون مصطلح الدولة التسلطية.

(٩٦) انظر مثلاً: Polk and Chambers, Ibid., Part 4, pp. 205-264, and Roger Owen, **The Middle East in the World Economy, 1800-1914** (London: Methuen, 1981).

(٩٧) Roderic Davison, «Nationalism as an Ottoman Problem and the Ottoman Response,» in: William W. Haddad and Willian Ochsenwald, eds., **Nationalism in a Non-National State: The Dissolution of the Ottoman Empire** (Columbus: Ohio State University Press, 1977), pp. 25-56.

(٩٨) انظر: خلدون حسن النقيب، «الأصول الاجتماعية للدولة التسلطية في المشرق العربي»، **الفكر العربي المعاصر**، العددان ٢٧ و٢٨، خريف ١٩٨٢، ص ١٩٠ ـ ٢٠٢.

(٩٩) Talat Asad, ed., **Anthropology and the Colonial Encounter** (London: Ithaca, 1973).

(١٠٠) هذه الانتقادات تتماشى مع ما أثاره جوزف شومبيتر من اعتراضات على نظرية الإمبريالية الاقتصادية. ومع أننا لا نذهب مذهبه فيما أثار من اعتراضات، وخاصة ادعائه بأن الرأسمالية معادية للإمبريالية بالضرورة، وأن الإمبريالية ليست ظاهرة اقتصادية، ولا هي مرحلة ضرورية، لأنها تعود إلى وجود جماعات ومصالح غير رأسمالية (كالأرستقراطيات القديمة في أجنحة الحكم) إلا أن نتائج البحوث الحديثة تجعلنا نعيد تقويمها (كما في مناقشة المؤلف لأبحاث أرنوماير، التي يستند في جانب منها إلى آراء شومبيتر): Joseph Schumpeter, **Imperialism and Social Classes** (Cleveland: Meridian: Books, 1051), esp. pp. 64-98, and خلدون حسن النقيب، «التاريخ الجديد والحقائق الخطرة»، **مجلة العلوم الاجتماعية**، السنة ١٣، العدد ٣، خريف ١٩٨٤، ص ٢١٥ ـ ٢٢٧.

(١٠١) لقد تعرضت نظريات التبعية إلى العديد من الانتقادات، إضافة إلى الاعتراض الوارد في النص، انظر مثلاً:

Ronald H. Chilcote, «A Critical Synthesis of the Dependency Literature», **Latin American Perspectives**, vol. 1, no. 1 (Spring 1974), pp. 4-29, and Ivar Oxaal et al., eds., **Beyond the Sociology of Development Economy and Society in Latin America and Africa** (London: Routelge, 1975).

الفصل الثالث

دراسات أولية تمهيدية في التدرّج الطبقي الاجتماعي في الأقطار العربية(*)

مقدمة

التدرّج الطبقي الاجتماعي نظام بنيوي لوجوه عدم المساواة الاجتماعية، وهو يكوّن نواة البنية الاجتماعية للمجتمعات التاريخية. وقد بينت الدراسات النظرية والإمبريقية الواسعة، أن مثل هذا التدرّج البنيوي لوجوه عدم المساواة الاجتماعية، يؤدي وظيفتين في وقت واحد، فهو يعمل كمبدأ تنظيمي ثابت أو مستقر أو متفق عليه، وكآلية من آليات التغيير الاجتماعي[1].

وإذا كان هذا القول يصدق بوجه عام على الدول المتقدمة والدول النامية، فإنه يصدق كذلك القول بأن البناء الاجتماعي والمضمون الحضاري، يختلفان بدرجة كبيرة في الدول المتقدمة عنهما في الدول النامية. وبالتالي، فإن الافتراض القائل بأن نظام التدرّج الطبقي في تلك المجتمعات يعمل في أنماط تختلف إلى حدٍّ كبير، لم يتضح بعد وضوحاً كلياً[2].

وليست الدراسات الأولية، التي نحن بصددها، سوى إسهام في البحث في موضوع التدرّج الطبقي الاجتماعي المقارن. والهدف الأساسي منها هو رسم صورة

(*) ملاحظة: أشرنا إلى المصادر المباشرة داخل النص بذكر اسم المؤلف وتاريخ النشر ورقم الصفحة أو الصفحات. أما الهوامش وتفصيلات المراجع، فقد وضعناها تحت باب الهوامش في آخر البحث، وبعد ذلك فهرس بالمصادر والمراجع، انظر صفحة ٤٢٥ من الكتاب.

للتطور التاريخي لنظام التدرّج الطبقي الاجتماعي المعاصر في الأقطار العربية في الشرق الأدنى[٣].

ولا يسعنا إلا أن نقرّ بأن هذا العمل الذي نتصدّى لتحقيقه هو - في الحقيقة - عمل ضخم، ولكنه بالتأكيد يستحق ما يبذل فيه من جهد، لعدة أسباب مهمة:

أولاً - هناك مصادر معلومات وبيانات تاريخية هائلة عن هذا الموضوع، ظلّت مشتّتة هنا وهناك، غير مفهرسة، وغير مدروسة، الأمر الذي أثار الجدل واللبس. وعندما كان البروفسور بولك (in: Polk and chambers, 1968: 25) يعلّق على **الأبحاث المتوافرة** عن الشرق الأوسط في القرن التاسع عشر بقوله: «ما زلنا نتعامل مع علم الآثار أكثر من تعاملنا مع التاريخ»، إنما كان يشخّص بدقة الوضع فيما يتعلق بما يعرفه في مجال هذه الدراسة خاصة.

ثانياً - ظلّت قضايا معينة في التاريخ الاقتصادي والسياسي والاجتماعي لهذه المجتمعات، وهي قضايا كان لها أثر كبير في موضوع بحثنا، مثاراً للجدل والنقاش[٤]. ومن الأمثلة على ذلك: إلى أي حدٍّ يمكن استخدام تعبير «نمط الإنتاج الآسيوي» أو نظام الميراث الآسيوي منطلقاً لوصف مجتمعات الشرق الأدنى وصفاً فعالاً؟ وكيف كان يتم تنظيم الاقتصاد القومي، وبخاصة تحديد علاقات الإنتاج، عبر المراحل التاريخية المختلفة؟ وإلى أي حدٍّ ينطبق مفهوم نظام الإقطاع على هذه المجتمعات؟ وما هي مراحل التطور في بنية الطبقات الاجتماعية والفئات الحاكمة؟

ثالثاً - لقد اتخذت الانقسامات والصراعات الطبقية، عبر التاريخ، وجوهاً دينية وعرقية، ترجع أصولها إلى سنوات التكوين الأولى للإمبراطورية الإسلامية في القرن السابع الميلادي. فقد أصبحت الانقسامات الأولى في الإسلام والنزعات الطائفية الناجمة عنها محركاً للنشاط الديني والسياسي والاقتصادي (القدسي ١٩٧٢، زبيدة ١٩٧٢). لذا يجب على أية دراسة منهجية للتدرُّج الطبقي الاجتماعي، أن تلقي الضوء على هذا الجانب المهم، كي تتمكّن من فهم الديناميات الثقافية للبنى المعاصرة للتدرُّج الطبقي الاجتماعي في الشرق الأدنى (cf. Eisenstandt, 1973).

رابعاً - لا يمكن إجراء دراسة منهجية للتدرُّج الطبقي الاجتماعي، من دون معرفة كافية بهذه القضايا. ولذلك، فإن مثل هذه الدراسة لم تتم فعلاً. ولذا، أودّ التأكيد، منذ البداية، أن معالجة موضوع التدرّج الطبقي الاجتماعي، في المجتمعات التي سوف يشملها البحث، ما هي إلا دراسة أولية غير حاسمة. ويهدف مثل هذا

النوع من المسح التاريخي بشكل أساسي إلى تنظيم بعض المعلومات المتعلقة بالموضوع، والتي تم التوصل إليها مؤخراً عن طريق الاستقصاء الذي تناول جوانب غامضة أصلاً من التاريخ والبنية الاجتماعية والعلاقات الاقتصادية وما شابه ذلك.

ولكن قبل الشروع في عملنا هذا، لا بدّ من الإشارة بإيجاز إلى المخطّط المنهجي والمفاهيمي، وإلى المصطلحات المستخدمة في هذه الدراسة.

المفاهيم والمصطلحات الأساسية

من المعروف تماماً أن مفهوم التدرّج الطبقي الاجتماعي في علم الاجتماع الغربي، قد تم تعريفه بطرائق مختلفة، لا تتفق بالضرورة مع بعضها بعضاً. ولعل التعريف الذي يحظى عموماً بالحدّ الأدنى من القبول، هو الذي يقول إن الجماعات الاجتماعية «مرتبة» على نحو غير متساو في نظام من التدرّج أو التدرّجات الهرمية، يشمل مناصب أو مراكز وفقاً لسمات وصفات معينة (Tumin, 1967: 12). وتبدأ المشكلات حول هذا التعريف، عندما تثار الأسئلة التالية: أ) ما هي خصائص تلك الجماعات الاجتماعية؟ ب) وما هي بالتحديد أبعاد عدم المساواة الاجتماعية؟ ج) وما هي الآليات البنيوية التي تحكم هذا التوزيع غير المتساوي لتلك السمات والصفات؟ د) وما هي **المصادر التاريخية** لآلية عدم المساواة الاجتماعية؟ (قارن بـ: Pfant, 1953: 391).

وإذا اعتبرنا التدرّج الطبقي الاجتماعي ظاهرة تاريخية ذات أبعاد بنيوية، فإنه يقتضي التوضيح أن أخذ عملية التصنيف ببساطة، أي تقويم الأفراد والجماعات وفق صفات القرابة والنسب أو الصفات البيولوجية، ربما لا يكوّن بالمعنى الدقيق نهجاً للتدرّج الطبقي[٥]. وعلى الرغم من أن عملية تقسيم الناس بحسب رتبهم الاجتماعية، أمر شائع في كافة المجتمعات المعروفة، فإن الفئات العمرية أو الجنسية (تقسيم العمل بحسب الجنس) تفتقر إلى الآليات البنيوية، التي تعمل مستقلة عن الصفات الفردية والبيولوجية[٦].

وتتطور الآليات البنيوية الذاتية لعدم المساواة مع ازدياد الفوارق الاجتماعية، أو على نحو أدق مع التقسيم الاجتماعي للعمل، المرتبط بالمؤسستين الاجتماعيتين المتمثلتين بالملكية (Properry) والمكانة الاجتماعية (Status). ونحن نميل، اليوم، إلى ربط المرتبة الاجتماعية بالمركز المهني (Occupational position). ولكن الاختلافات

في المراتب الاجتماعية، بحسب تقسيم العمل، لا ترتكز، آلياً، على التفاضل المهني، ولا يمكن تفسيرها على هذا الأساس. فنحن نربط مستوى اجتماعياً ما بنشاطات مهنية، من خلال «عمل» تقويمي إضافي، يؤدي، بدوره، إلى إيجاد نظام متدرّج لعدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية، ذي أبعاد بنيوية وحضارية (Dahrendarff in Béteille. 1970: 26-80).

يميل الفكر الحديث، في مجال أبحاث التدرّج الطبقي ونظرياته، إلى الربط بين التدرّج الطبقي الاجتماعي والتصنيف المهني، وإلى اعتبار توزيع المراتب والمكانات، التي يمنحها المجتمع للمهن، هو المرتكز الرئيسي للتقويم. ويمكن اعتبار التصنيف المهني مرادفاً مقارباً لنظام عدم المساواة، ومحتوياً على بعدين: **المهارات المهنية**، التي يمثلها التحصيل العلمي، **والمكافآت المادية** للواجبات المهنية، التي يتم إنجازها، وهي تتمثل بالدخل. وتعتبر المرتبة المهنية ممثلة للبعد الثقافي، كما يعتبر توزيع المكانة والسلطة ممثلاً للبعد الثاني (أي المكافآت المادية)[٧].

أهمية ماركس وفيبر في هذا البحث

تمثل الدراسة الوظيفية اتجاهاً غير نظري، يتناول قضية التدرّج الطبقي الاجتماعي، من منطلق غير تاريخي، وتترسم شموليتها التاريخية في جميع المجتمعات، في إطار «الضرورة الوظيفية» لعدم تساوي المكافآت وعدم تساوي القدرات في تفنيذ الأعمال المهنية. ويمكن أن نلاحظ نقطتي ضعف أساسيتين، ينطوي عليهما هذا التفسير: ١) إن العمومية المطلقة في افتراضات المدرسة الوظيفية، تحدّ من إمكانية تطبيقها على حالات تاريخية محددة. ٢) ويتهم الوظيفيون بالفشل في تفسير العملية، التي تربط ما بين التصنيف إلى مراتب، والتمايز بينها وعدم المساواة، والتدرّج الطبقي[٨].

ومن جهة أخرى، فإن المقابلة بين ماركس وفيبر (أو بشكل أدق، إن عملية إيجاد التباين بين المعادلات الماركسية والطروحات الفيبرية) قد شجّعت على ظهور الكتابة الكثيرة جداً، والتي تزودنا بالخلفية النظرية الأساسية للإتجاهات السائدة في أبحاث التدرُّج الطبقي. ولكن المشاكل التي تعترض محاولة تطبيق النظريات الماركسية والفيبرية على المجتمعات المتخلفة أمر لا بد من إبرازه وتأكيد: ١) تتبع نظريتا ماركس وفيبر، في التدرّج الطبقي الاجتماعي من تحليلهما، لظاهرة تاريخية

مادية، هي الرأسمالية. وقد نشأت الرأسمالية كصيغة اجتماعية ـ اقتصادية، نتيجة لعمليات تاريخية محددة، هي عمليات التحول عن نظام الإقطاع في العصور الوسطى[٩]. وبصفة عامة، فإن مجتمعات آسيا والشرق الأدنى، كانت تمثل صيغة اجتماعية ـ اقتصادية مختلفة، أطلق عليها ماركس اسم «نمط الإنتاج الآسيوي»، وأعطاها فيبر اسم «نظام الميراث الآسيوي». ولم يقدم أي من ماركس أو فيبر تعريفاً تحليلياً لأي من المفهومين، باستثناء الإشارة إلى اختلافهما عن مفهوم النظام الإقطاعي.

٢ ـ يقرّ كلّ من ماركس وفيبر، بأن أصل وجود الطبقات الاجتماعية (وهي العمود الفقري لنظرياتهما في التدرّج الطبقي) يعود إلى الدائرة الاقتصادية لعلاقات السوق. ويبدو أن ماركس قد شدّد على ما يعرف بالمدخل الثنائي، مثل البورجوازية في مواجهة البروليتاريا، وذلك باستخلاص العلاقات الطبقية من المجموعات المتنوعة على المستوى المهني، (cf, Wallerstein, 1914: 351-354). أما فيبر فقد اعتمد قواعد مختلفة للتدرُّج الطبقي الاجتماعي.

وبالنسبة إلى فيبر، فإن الطبقة تنتمي إلى الدائرة الاقتصادية. وكما ينتمي تقسيم الجماعات بحسب المراتب إلى الدائرة الاجتماعية، فإن المقام الاجتماعي الرفيع أو المكانة الاجتماعية، هي أساس القوة السياسية والاقتصادية (Weber, 1958 a: 180-95). ولم يبيّن ماركس على نحو إمبريقي الفرق بين الطبقة و**الدرجة الطبقية**[١٠]. أما بالنسبة إلى فيبر، فلا يمكن الاكتفاء باعتبار التشكيل الثلاثي المؤلف من الطبقية، وتقسيم الجماعات بحسب مراتبهم وبحسب القوة السياسية، مجرد أبعاد مرتبطة في نظام واحد للتدرّج الطبقي[١١]. وتتضح هذه المشكلة أكثر عند تطبيقها على «نمط الإنتاج الآسيوي» و«نظام الميراث الآسيوي».

٣ ـ لقد أدرك كلّ من ماركس وفيبر، بدقة متناهية، أن تماسك نظام التدرّج الطبقي قائم على بنية توزيع السلطة الاجتماعية. وبحسب التحليل الماركسي، فإن الدولة، كرمز للسلطة البيروقراطية، تمثل أداة لخدمة الطبقات الحاكمة. وقد أرجع ماركس نشأتها إلى تقسيم العمل، واعتبرها تشكيلاً طفيلياً، له مؤسساته المستقلة نسبياً[١٢].

ويعالج فيبر البيروقراطية بوصفها أداة تخطيط عقلاني (Calculation) ضرورية لنمو النظام الرأسمالي. وهو بهذا يزوّدنا بنقطة انطلاق أكثر تفصيلاً. ولكن معالجة

ماركس وفيبر لوظائف البيروقراطية، ولدور بيروقراطية الدولة في التدرّج الطبقي الاجتماعي، تبدو غير كافية إلى حدٍّ كبير، عندما تطبق على مجتمعات الشرق الأدنى، وبخاصة وجهة نظر فيبر، القائلة بأن بيروقراطية الدولة هي تنظيم محايد سياسياً[١٣].

٤ ـ ولا تسمح تعليلات ماركس وفيبر، حول التحول من الإقطاع إلى الرأسمالية في أوروبا الغربية، بالتوصل إلى تعميمات محدّدة حول عمليات الانتقال في تشكيلات اجتماعية اقتصادية أخرى. وفي الحقيقة، فإن مفهومي «نمط الإنتاج الآسيوي» و«نظام الميراث الآسيوي»، هما تصنيفان تاريخيان شاملان، يفتقران إلى التسلسل الزمني، وإلى الفواصل التحليلية المحدّدة[١٤].

وقد أهمل ماركس وفيبر، لأسباب يمكن فهمها، إحدى العمليات الانتقالية المهمة، وهي التي يطلق عليها، اليوم، اسم «الحراك (mobility) البنيوي». وهي تعني انتقال الأفراد والجماعات، على نطاق واسع، بين الطبقات والشرائح الطبقية انتقالاً مرتبطاً بالانتقال من بنية اجتماعية إلى أخرى، أو بإعادة تنظيم جذرية للنظام الاقتصادي. وقد أشار ماركس، صراحة، إلى أن مثل هذا التحرك الواسع النطاق، لا يكون ممكناً، إلا خلال المرحلة الأولى من الانتقال إلى الرأسمالية. وما إن يبدأ الرأسمال بالنمو الذاتي، حتى تنتعش تلقائياً، مع الوقت، الطبقتان الأساسيتان في المجتمع (Giddens, 1973: 97-98). أما في خطة التشكّل التي وصفها فيبر، فإنه يصعب إلى حدٍّ كبير تبيّن نموذج الحراك الاجتماعي بين عدد لا حصر له من الجماعات الاقتصادية والجماعات ذات المكانة العالية والمقام الرفيع، مع أن فيبر ذكر فعلاً انتقال الامتيازات، عند تحديده لما أسماه «فرص الحياة».

وباختصار، يمكننا القول إنه على الرغم من أن ماركس وفيبر، خلال معالجاتهما لمسألة التدرّج الطبقي الاجتماعي، قد تركا عدة قضايا معلقة. إلا أنه من المؤكد أنهما قد زوّدانا بأدوات مفاهيمية ومنهجية، لا غنى عنها لدى القيام بدراسة تاريخية لأنظمة التدرّج الطبقي، على أن نظل على وعي بمحدودية تلك المناهج والمفاهيم. إضافة إلى ذلك، يمكننا الإشارة إلى أن تحليلي ماركس وفيبر، يكمل أحدهما الآخر، إلى حدٍّ كبير، عند تطبيقهما على الشرق الأدنى، وذلك على النقيض مما يدعيه الفيبريون الجدد، كما سنرى (Parkin 1971: 18).

«المخطط المنهجي»
مبدأ التقسيم إلى مراحل زمنية (تاريخية)

من الواضح أن المدخل الشائع إلى الشرق الأدنى، هو مدخل غير كاف، سواء أكان مأخوذاً من ماركس أو من فيبر. فهذا المدخل قائم على التفكير في الشرق الأدنى بأسلوب سلبي. ولهذا، فهو ينظر إلى مجتمعات الشرق الأدنى باعتبارها مجرد مثال للنتائج السلبية للعوامل التي أدت، في أوروبا، إلى نتائج إيجابية ـ أي إلى تطور الرأسمالية ونموها[١٥].

وسنبين، فيما بعد، أنه لا غبار على شرعية هذا المدخل، حين يستعمل في سياق المقابلة البحتة. لكن العيب في هذا المدخل ناجم، أساساً، عن الاعتراض القائل إنه يؤكد بطريقة غير مباشرة الاستمرارية الحضارية، ويغفل حالات التوقف البنيوي، التي عانتها مجتمعات الشرق الأدنى، في فترات متعدّدة من تاريخها. ومن الأمثلة الممتازة على هذا الاعتراض، ما يطرحه ڤان نيورڤير (Van Nieurwehuijze) حول عدم قابلية مفهوم التدرّج الطبقي الاجتماعي للتطبيق على مجتمعات الشرق الأوسط. فهو يوضح أن هذا المدخل السلبي للموضوع، قد يؤدي إلى ظهور مزاعم زائفة مثيرة للجدل، ومنها الميل إلى التركيز على أوروبا[١٦].

وكما أوضحنا سابقاً، سنحاول استنباط مخطّط للتطور التاريخي للتدرج الطبقي الاجتماعي في بلدان الشرق الأدنى المعاصرة، باتّباع منظور مختلف للمقارنة. ولن نفترض مقدماً أن «الوضع النموذجي في أوروبا» يكوّن مقياساً للمقارنة، إنما سنقارن بين أنظمة التدرّج الطبقي، خلال مراحل تاريخية محددة، تتميز بمجالات توقف بنيوية في الدول العربية نفسها.

وفي سياق هذا المخطط، ينظر إلى تكوين الشرائح الاجتماعية، على مستوى تحليلي متميز عن البنية الطبقية[١٧]. والشرائح الاجتماعية يمكن أن تتكوّن من مجموعات مهنية أو مجموعات بحسب المراتب الاجتماعية، وذلك عبر أنماط مؤسساتية لعدم المساواة الاجتماعية. وتكوّن الشرائح الطبقية الاجتماعية، على هذا المستوى، تجمعات تاريخية محددة، قد تتطور، وربما لا تتطور إلى طبقات اجتماعية بالمعنى الدقيق. فإذا ما تيسرت الدلائل النظرية والعملية الصحيحة، فإنه يمكن للشرائح الطبقية الاجتماعية أن تضم بعضها إلى بعض، لتكوّن نظاماً للطبقات الاجتماعية.

وتعرف حالات التوقف البنيوي النسبي بأنها تغييرات في تنظيم الاقتصاد، ينجم عنها:

أ) تغيير في تكوين الشرائح الطبقية الاجتماعية.

ب) نقلات مهمة في الآليات البنيوية للتدرج الطبقي، وما يتصل بها من آليات أخرى. (قارن: cf: Rossides, 1976: 97-101).

أ ـ يتحدد تركيب الشرائح الطبقية الاجتماعية بعدة عوامل، من أهمها أنماط الطلب على المهارات المهنية، وهي أنماط تقررها القطاعات المسيطرة على الاقتصاد. ويرتبط استقرار تركيب هذه الشرائح الاجتماعية إلى حدٍّ كبير بمدى إغلاق باب الحراك النسبي، الناجم عن عمل آليات التدرّج الطبقي. وتحدث التحولات في تركيب الشرائح الطبقية الاجتماعية، عادة، نتيجة لإعادة تنظيم الاقتصاد، مما يستدعي تعديلات في توزيع القوى العاملة، أو إيجاد بنية جديدة للطلب على تلك القوى (Blan and Duncan, 1967, 25-26).

ب ـ الآليات البنيوية للتدرّج الطبقي هي الأنماط التي تنتقل، من خلالها، الفروقات بين الطبقات والشرائح الطبقية، وتستمر وتتعدل. وقد أكدت الأبحاث نمطين من هذه الأنماط التي يتم عن طريقها انتقال هذه الفروقات، وهما: ١) توارث المركز الشرائحي، و/أو ٢) الآليات التي تأخذ طابع المؤسسات، وتعمل على ضم أعضاء جدد إلى مختلف الطبقات والشرائح. وبعبارة أخرى، تختلف المجتمعات تاريخياً في درجة تأكيدها آليات الانتساب (إلى طبقة أو شريحة) «حيث تكون المتغيرات في الخلفية الاجتماعية ـ الاقتصادية للعائلة عوامل حاسمة»، أو في مقدار تأكيدها آلية الإنجاز في مختلف الأنماط، على صعيد المراكز المهنية والمراكز ذات المقام الرفيع والثروة[١٨]. واستناداً إلى هذه التغيّرات البنيوية، نستطيع تحديد ثلاث مراحل تاريخية رئيسية في تطور التدرّج الطبقي الاجتماعي في البلدان العربية، في الشرق الأدنى[١٩]:

١ ـ المرحلة الكلاسيكية، التي تغطي فترة تكوين الإمبراطورية الإسلامية، ثم تجزئها وانهيارها.

٢ ـ المرحلة الوسطى، التي تمتد من قيام الإمبراطورية العثمانية حتى منتصف القرن التاسع عشر.

٣ ـ المرحلة الحديثة، التي تبدأ مع تغلغل الاستعمار الأوروبي وحتى التغيّرات الاجتماعية التي تلت الحرب العالمية الثانية.

وسنحاول إثبات أن نظام التدرّج الطبقي الاجتماعي في كل مرحلة، يكوّن وحدة كاملة صالحة للمقارنة.

I. الأصول الاجتماعية ـ الاقتصادية للمرحلة الكلاسيكية[٢٠]

مرّ ظهور الإمبراطورية الإسلامية في القرن السابع، بمراحل عدة، بدأت بالاتساع من مجتمع تجاري صغير، في مكة، لتشمل بقية الجزيرة العربية، وفيما بعد، بلاد ما بين النهرين وبلاد فارس والشام ومصر[٢١]. ويلخص الدوري (١٩٦٩ ـ ٦) هذه المراحل، بحسب التسلسل الزمني، على النحو التالي:

أ ـ المرحلة الأولى: (القرن السابع) شهدت هذه المرحلة ظهور مفهوم «الدولة»، كبديل من «القبيلة»، ومفهوم الجهاد أو الحرب المقدسة.

ب ـ المرحلة الثانية: (القرن الثامن) أثيرت، خلال هذه المرحلة، مشكلة ملكية الأراضي المفتوحة (خاصة الأراضي الزراعية) كقضية رئيسية. وأدت هذه المشكلة إلى نتيجتين مهمتين: ظهور ملكيات واسعة للأراضي، وظهور التمييز بين المسلمين العرب والموالي أو غير المسلمين.

ج ـ المرحلة الثالثة: (القرن الثامن حتى القرن العاشر) حين تحقّقت مستويات عالية من التحضر، رافقها نمو ملحوظ للمؤسسات التجارية والمالية والصناعية، إضافة إلى ترسيم وتقنين نظام ملكية الأراضي.

د ـ المرحلة الرابعة: (من نهاية القرن العاشر حتى نهاية القرن الرابع عشر)، وقد شهدت بداية الاتجاه العام نحو الانحدار الاقتصادي، والعودة إلى الزراعة، مع ما تبع ذلك من تجزئة للإمبراطورية. إذ في هذه المرحلة قامت الممالك الصغيرة، التي ترأسها عائلات حاكمة منحدرة من حكام عسكريين ذوي أصول أجنبية، واستمر وجودها حتى الغزو العثماني[٢٢].

وتشتمل العمليات الانتقالية، التي تمكننا من التمييز بين هذه المراحل، على مجموعة معقدة من العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية، لم يتم استكشافها على نحو دقيق بعد. ولكننا نستطيع، بوسائل غير مباشرة، وبعد معرفة طبيعة

الأحوال، استنتاج بعض الافتراضات الأولية، الخاصة بعمليات تكون الفئات الاجتماعية.

الانتقال من النموذج القبلي إلى نموذج الحكم الأوتوقراطي (الحكم الفردي المطلق)

أثر الإسلام، بوصفه نمطاً من أنماط الحكم، في الانهيار النهائي لنموذج التنظيم الاجتماعي، السائد والقائم على القرابة القبلية. فالرابطة التي كانت تجمع أعضاء المجتمع الإسلامي الأول، هي رابطة الإيمان، وليس رابطة القرابة أو الروابط العنصرية أو العرقية. ولكن النظام الاجتماعي الإسلامي، لم يستأصل النموذج القبلي استئصالاً جذرياً، فقد كان المجتمع الديني أشبه بقبيلة يرأسها النبي...

> «وهذا كان أيضاً يعني أن روح المساواة والديموقراطية، في اتخاذ الرأي المشترك، ومساءلة القادة، والتطوع في الأعمال المشتركة (وهي كلّها صفات كانت تميّز التنظيم التقليدي للجماعات البدوية) صارت ملامح بارزة في ذلك المجتمع» (زبيدة، ١٩٧٢ : ٣١٦).

ولكن هذا النمط من التنظيم الاجتماعي، سرعان ما اختفى مع اتساع الفتح الإسلامي، وبروز الحاجة إلى إدارة مناطق شاسعة. ولقد وقعت معركة حاسمة، العام ٦٥٧ م، بين الذين أرادوا المحافظة على المبادىء الدينية الأخلاقية للدولة الإسلامية، وبين أولئك الذين تحالفوا مع حكم السلالة الأموية... وانتصر الأمويون، ونجحوا في إقامة حكم إمبراطوري لأسرة حاكمة، مما أثر، في النهاية، في أنماط الحكم الإسلامية اللاحقة (حتي، ١٩٥٣، ١٧٨ ـ ١٨٦).

كان حكم الأمويين الإمبراطوري (الذي أنشىء العام ٦٦١ م) إيذاناً ببداية عملية بناء الإمبراطورية وترسيخ البيروقراطية، ونهاية النزعة الإسلامية الإصلاحية، التي اتسمت بها أيام الإسلام الأولى، والتي تميزت بالمساواة والمشاركة في الحكم[٢٣]. وقد قوبلت هذه التطورات بالثورة والمقاومة من قبل الشيعة والخوارج، الذين اعتبروا أنفسهم أنهم يقاتلون من أجل الشرعية والنقاء الإسلامي، وضد اغتصاب السلطة غير المشروع (زبيدة، ١٩٧٢ ـ حتي، ١٩٥٣).

ويركّز زبيدة (١٩٧٢ : ٣١٧) بشدة على الأهمية التاريخية لنقطة التحول هذه، إذ يقول:

«لقد كانت هذه الأحداث حاسمة بالنسبة إلى التطور الفكري الأيديولوجي اللاحق في الإسلام. ففي هذه المرحلة، بذر الإسلام بذور أيديولوجيته وفكرته عن المجتمع المثالي اليوطوبي (بحسب مفهوم مانهايم)، إذ أفرزت هذه الأحداث الرموز والأساطير التي تستند إليها الشرعية، والثورات، التي سادت الإسلام في المراحل اللاحقة».

وقد أعطت الحركات الصوفية، التي ظهرت خلال الفترة الأخيرة من هذه المرحلة، وخلال تولي العباسيين مقاليد الحكم، عمقاً دينياً وفكرياً لهذه الأحداث بوجوه مختلفة.

وقد أثبت قيام الحكم العسكري البيروقراطي، والحكومة المركزية القوية، على غرار نظام الحكم لدى الفرس والبيزنطيين، أنه وسيلة ناجحة في تنظيم شؤون المناطق المفتوحة الواسعة، ككيان سياسي واحد. وشهدت الفترة ما بين القرنين السابع والثامن عملية تحضر واسعة، وأدى إصلاح نظامي الأراضي الفارسي والبيزنطي، وفرض ضريبة عالية على الأراضي (الخراج) على غير المسلمين(٢٤)، إلى دفع الكثيرين إلى الهجرة في اتجاه المراكز الحضرية، التي أقامها الفاتحون العرب (الدوري ١٩٦٩ : ٢٣ ـ ٣٠).

ورافق ذلك كله اتساع التجارة والتمويل، وازدهار الأعمال الحرفية في المراكز الحضرية. وقد بلغت عوائد الحكومة، في أوائل القرن الثامن، مستويات ضخمة. ولكن مع نهاية التوسع العسكري، في أوائل القرن التاسع، والانخفاض الكبير في الخراج، نتيجة اعتناق المحكومين الإسلام، ومع تراكم الثروات الفردية لدى شرائح التجار والطبقة الحاكمة، وصلت الإمبراطورية، القائمة على التوسع العسكري، غاية حدودها الاقتصادية (حتي، ١٩٥٣ ـ زبيدة، ١٩٧٢ ـ الدوري، ١٩٦٩).

وبدأ تفكك الإمبراطورية العام ٧٥٥ م، مع انفصال الأندلس (أسبانيا)، ثم حققت بلاد شمال أفريقيا استقلالاً نسبياً عن الحكومة المركزية، العام ٨٠٠ م، وحذت خراسان (شرق فارس) حذوها، العام ٨٢٠ م. وأدى استيراد الخلفاء العباسيين الواسع للعبيد العسكريين، لاستخدامهم في قمع الثورات الداخلية، وفي

استعادة الحكم المركزي، إلى استيلاء هؤلاء العبيد العسكريين على الحكم، وإنشائهم عائلات حاكمة صغيرة، تقدم ولاءً اسمياً للخليفة. وقد دامت هذه الحال حتى الفتح العثماني[٢٥].

تكوّن الشرائح الاجتماعية خلال المرحلة الكلاسيكية

كان لمعركة سنة ٦٥٧ م، التي أشرنا إليها سابقاً، بين الأمويين وأتباع علي (شيعة علي) أثر بالغ في القضية الجوهرية، الخاصة بالمساواة بين المسلمين على أساس الإيمان. ولم يؤدّ انتصار الأمويين إلى حسم هذه المسألة حسماً قاطعاً، بل بذر بذور الصراع حول قضية شرعية الخلافة، واستمر هذا الصراع قروناً، فيما بعد. وإضافة إلى ذلك، فقد أوجد الحكم الأموي الأُسري الخلفية للتمييز بين المسلمين العرب والموالي أو المسلمين الجدد من أصل غير عربي[٢٦] (ليڤي، ١٩٧١: ٥٤ ـ ٦٢).

وتبلور، في مرحلة التكوين هذه، بعض الجماعات الاجتماعية. وبرزت قبيلة قريش (وهي قبيلة النبي) من بين كل التجمعات الإسلامية الكبرى، لتأخذ دور الأرستقراطية الجديدة. ومن المهم، هنا، أن نذكر القاعدة العامة في مدرسة المشرّع أبي حنيفة «يتساوى القرشيون كلّهم فيما بينهم في طبقة خاصة، كما يتساوى باقي العرب الآخرين فيما بينهم، بغض النظر عن قبائلهم» (ليڤي، ١٩٧١: ٦٣). وتكشفت عودة الولاء القبلي عند القرشيين والعرب المسلمين عن نشوء الخلافات بين الأنصار والمهاجرين، واتخذ هذا العداء وجوهاً مستترة، خلال الفترة الأولى من حكم الأمويين (طه حسين، ١٩٧٥، الجزء الأول، ٨٧ ـ ١٨١). كما كان التنافر بين عرب الجنوب (اليمنيين) وعرب الشمال واضحاً (Ashtor 1976: 29).

وظهرت كذلك تجمعات صغيرة، ضمن كل من التجمعات الكبيرة للمسلمين والموالي. وتميزت هذه التجمعات الصغيرة بعوامل أخرى، غير العوامل الدينية والعرقية، وغالباً ما كانت عوامل سياسية واقتصادية. واختلفت الأرستقراطية الإسلامية الجديدة عن الأرستقراطية القبلية القديمة، في كونها شريحة من ذوي الرتب العالية والمقام الرفيع، الذين يستمدون الشرعية من مراكزهم السياسية والعسكرية، فضلاً عن قرابتهم للنبي. وتميز الموالي بالثراء (كالنبلاء أصحاب الأراضي الواسعة، والدهاقين) وبالمهارات الفكرية والسياسية (إذ ظهر بينهم العلماء والقضاة والوزراء) كما تميزوا بالبراعة الحرفية[٢٧].

ومن التجمعات الصغيرة الأخرى، كان هناك العبيد والفقراء، من العرب

والموالي، الذين كانوا يقومون بنمط من أنماط «العمل الإجباري» أو «السخرة»، وقد أشار إليهم ابن خلدون مرات عديدة (١٩٦٩: ٢٣٠ ـ ٢٣٢، ٢٤٢، ٣٠٤ ـ ٣٠٨)[٢٨]. وترافق تبلور هذه الجماعات في القرن التاسع، مع عمليات التحضر (أي مع نشوء المراكز الحضرية الأساسية) ومع ترسيخ البيروقراطية المركزية، التي نقلت السلطة السياسية من زعماء القبائل التقليديين إلى المراكز الحضرية.

أما التبلور النهائي للشرائح الاجتماعية (الفترة الثالثة من المرحلة الكلاسيكية) فقد ترافق مع بعض التعديلات، التي طرأت على العوامل المحددة لنظام التدرج الطبقي، الذي كان في طور الظهور والبروز. واتخذ التبلور الوجه التالي:

أ ـ اعتناق الإسلام على نطاق واسع، وتحسن المكانة الاجتماعية للموالي.

ب ـ تراكم الثروة ورؤوس الأموال لدى بعض القطاعات الأرستقراطية، عن طريق التجارة وملكية الأراضي.

ج ـ تنوع الحرف وتزايد الاختصاصات فيها، وهذه كان يسيطر عليها كلها غير العرب.

وقد أسهمت كل هذه التطورات في تدعيم دور العوامل السياسية والاقتصادية، وفي إضعاف دور العامل الديني في التدرج الطبقي (Ashtor, 1976: 22-35).

وستتم مناقشة التأثيرات الديناميكية لهذه الأحداث لاحقاً. أما الآن، فسوف نوضح كيف انعكس تدعيم نظام التدرّج الطبقي على الصور التي كوّنها كتّاب المرحلة الكلاسيكية عن نظامهم الاجتماعي[٢٩]. يعدد جعفر بن الدمشقي (القرن التاسع) الذي وصفه البروفسور رودنسون (Rodinson) (١٩٧٣: ٢٦٣) بأنه «منظّر التجارة»، ثلاث وسائل للحصول على البضائع:

أ ـ بالقوة، كما هو الحال مع الدولة والمجرمين.

ب ـ بالمهارات، كما هو الحال مع التجار والحرفيين.

جـ ـ بوسائل مختلطة، كأن تحتكر التجارة من قبل الدولة أو الرأسماليين، الذين يسيطرون على السوق، ويفرضون الأسعار على صغار التجار.

ونقل ابن الفقيه، وهو جغرافي عباسي، عاش في أواخر القرن التاسع، عن

رجل البلاط وصاحب النفوذ، الفضل بن يحيى، تقسيمه لبني البشر إلى أربع طبقات: طبقة الحاكم والوزراء، الطبقات العليا (الأثرياء)، الطبقات المتوسطة (رجال الفكر)، و«الباقون هم مجموعة من الحثالة القذرة وجمهرة الرعاع والدواب الهائمة، التي لا يهتم أي فرد منها إلا بطعامه ومنامه». (ليفي، ١٩٧١ : ٦٧)[٣٠].

وقسّم إخوان الصفا (القرن العاشر) البشر على النحو التالي:

«أ ـ حرفيون يعملون بعضلاتهم وبأدواتهم.

ب ـ التجار الذين يشترون ويبيعون، وهدفهم تكوين فائض بين ما يأخذون وما يعطون.

ج ـ الأثرياء الذين يملكون المواد الخام، ويشترون البضائع الجاهزة»[٣١].

كما يقدم ابن خلدون (١٩٦٩: ٢٩٩ ـ ٣٠٠) الذي عاش في القرن الرابع عشر، تصنيفاً أكثر تفصيلاً. فهو يقول: «إن تحصيل لقمة العيش ونيل الربح»، يمكن أن يتمّا عبر الوسائل التالية:

أ ـ فرض الضرائب، وهذا يعني القدرة على أخذ الضرائب من الآخرين والاستيلاء عليها، بحسب قوانين معترف بها.

ب ـ الزراعة، زراعة الأرض، وجني المحصولات الطبيعية.

جـ ـ الحرف، استخدام طاقة العمل البشرية في أغراض مادية محددة.

د ـ المهن، استخدام طاقة العمل البشرية في أغراض مادية غير محددة.

هـ ـ التجارة، نقل البضائع أو خزنها للحصول على فائض القيمة بين سعر الشراء وسعر البيع.

ولعل أفضل وأوضح وصف وتصنيف «للطبقات» الاجتماعية، كما كانت في نهاية المرحلة الكلاسيكية، هو الذي نجده عند (المقريزي). فخلال شرحه للأزمة الاقتصادية، التي شهدتها مصر، العام ١٣٩٥ م، وآثار تلك الأزمة في الوضعين الاقتصادي والاجتماعي، قسم المقريزي السكان المصريين إلى سبعة «قطاعات» أساسية»[٣٢]:

١ ـ أهل الدولة من حكام ووزراء وقضاة ومديري مناطق. . . إلخ. أو بمعنى آخر جميع المرتبطين بالدولة، بحكم مواقعهم الرسمية والدينية.

٢ ـ أهل الثراء والجاه، الذين يعيشون برفاهية. وأيضاً التجار وأصحاب الامتيازات.

٣ ـ الباعة والتجار ذوو الإمكانات المتوسطة، والأشخاص الذين يعملون لحسابهم (السوقة).

٤ ـ الفلاحون، من يفلحون الأرض، أو يقيمون في القرى وفي المناطق الريفية.

٥ ـ أهل العلم، كالفقهاء وطلاب العلم والموظفين العموميين (الشهود).

٦ ـ الصناع والحرفيون، ومن يعمل في خدمتهم من أجراء وحمالين... إلخ.

٧ ـ المعدمون الذين يكسبون عيشهم عن طريق التسول، أو أولئك الذين يعيشون على الصدقة.

كما تقدم (نظام الملك)، وزير السلاجقة الأتراك، تصنيفاً سياسياً، في كتاب له بعنوان (كتاب سياسة نامه) ألفه حوالى العام ١٠٩٢ م[٣٣]. وقد صنف العاملين بالدولة، بحسب الترتيب الآتي:

١ ـ الملك.

٢ ـ حكام المقاطعات أو جباة الضرائب.

٣ ـ الوزير.

٤ ملاك الأراضي (الإقطاعيون).

٥ ـ الفلاحون التابعون لهم.

٦ ـ القضاة والخطباء والمحتسبون... إلخ.

وتوجد في المصادر الكلاسيكية مجموعات متنوعة أخرى من التصنيفات والقوائم، المتعلقة بالطبقات وجماعات التدرُّج الطبقي[٣٤]. ولكن غموضاً ما يكتنف كيفية العمل الفعلي لنظام التدرُّج الطبقي حينذاك، وماهية العوامل البنيوية التي كانت تحكمه. ويرى البروفسور رودنسون (١٩٧٠) أن العوامل المحددة للطبقات الاجتماعية في العالم الإسلامي، مركبة من معايير متعددة، دينية واقتصادية وسياسية. ولكننا ما زلنا غير متأكدين من تركيبات تلك العوامل. ولتفادي إعطاء

حلول تبسط هذه المشكلة، علينا أن نفتش أولاً عن بعض المفاتيح في المعلومات المتاحة لنا.

ديناميات الحركة في نظام التدرّج الطبقي الكلاسيكي

سبق أن أشرنا إلى أن قيام العهد الكلاسيكي، قد أحدث بعض التغيرات البنيوية في النظام الاجتماعي لمجتمعات الشرق الأدنى، وتتمثل هذه التغيرات في تحطيم الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية. وأدى الانتقال من النظام القبلي إلى النظام الأوتوقراطي، الذي شهده الإسلام، إلى نتائج مهمة ومتناقضة. وكوّن استلام السلطة من قبل أرستقراطية جديدة، ثارت الشكوك حول شرعيتها الدينية الأخلاقية، مصدراً مستمراً للنشاط السياسي والاقتصادي العنيف.

من جهة أخرى، فإنه بحلول القرن التاسع، كانت المفاهيم الأرستقراطية العربية لما قبل الإسلام، التي ارتكزت على الأصل والمولد، قد تحولت وارتكزت على مقدار الثراء أو على المنصب السياسي كمؤهلين جديدين للأرستقراطية[٣٥]. وقد تكون نظام التدرّج الطبقي للعهد الكلاسيكي من عوامل عدة، كان لها أثرها في المسارين الاقتصادي والسياسي. وعند ابن خلدون (١٩٧٩: ١١٨ ـ ١١٩) فإن هذين المسارين السياسي والاقتصادي، يتألفان من القوة (السلطة الملكية)، والملكية (بما في ذلك ملكية الأراضي) والعمل (الحرف) والأرباح (التجارة والتمويل). وتمثل هذه العناصر، في رأيه، أساساً للحضارات كافة[٣٦].

وبحسب قول ابن خلدون، فإن (السلطة الملكية) هي الأرستقراطية المتربعة في مراكز القوة، والمؤلفة من رجال القلم (ابن خلدون، ١٩٦٩: ٢١٣). وأهم ثلاث خصائص لهذه الأرستقراطية هي: ١) الاحتكار الفعلي للقوة، ٢) المستوى والأسلوب الراقيان للحياة، ٣) والإكراه واستخدام القوة على نحو متكرر[٣٧]. أما الاحتكار الفعلي للقوة، فقد اتخذ نمط المركزية الضيقة لوظائف الدولة، وهذا ما منع النمو المستقل للإطار المؤسساتي، الذي يمكن من خلاله أن تأخذ العملية السياسية مجراها.

ولهذا السبب، هيمنت البيروقراطية المركزية للدولة بنظام توزيع المراتب في المجتمع، حيث إن الدولة هي التي كانت تمنح المركز السياسي والرتبة الدينية أيضاً. كذلك، فإن البيروقراطية المركزية هي التي كانت تتحكم في الشؤون التجارية والمالية، وكانت في مناسبات عدة، تصادر الأراضي والممتلكات. وقد أشار العديد

من «الكتاب الكلاسيكيين إشارات متكررة إلى الصراع القائم بين الحاكم (والأرستقراطيين) من جهة، والتجار والرأسماليين من جهة أخرى. وقد لجأ الحاكم والأرستقراطيون إلى السيطرة على جهاز الحكومة لتأمين سيادتهم، في حين اعتمد التجار الرأسماليون على موقعهم وجاههم في المجتمع لتأمين حماية ذاتية لأنفسهم[٣٨].

ويقدم ابن خلدون (١٩٦٩: ٣٠٤ ـ ٣٠٨) وصفاً مفصلاً لعمل نظام توزيع المراتب، بحسب نظام التدرّج الطبقي في العهد الكلاسيكي. فقد وجد أن ذوي المراتب أو المناصب العالية، التي حصلوا عليها إما عن طريق الجاه، أو عن طريق المنصب الرسمي، كانوا أكثر ثراءً وأوفر حظاً من سواهم. وهو يقدم الشرح التالي لهذه الظاهرة:

أولاً ـ إن مثل أولئك الأشخاص يحصلون على الخدمة المجانية من قبل الآخرين، وهذا يقلّل من مصروفاتهم، ويزيد من ثرائهم بسرعة كبيرة، لأن القيمة الإجمالية للخدمة التي يقدمها إليهم الآخرون، تضاف إلى أرباحهم، وتثريهم خلال فترة قصيرة. في حين أن الأشخاص العاديين، أصحاب الممتلكات، يحصلون فقط على ثروة تتناسب مع ممتلكاتهم. وإضافة إلى ذلك، هناك دلائل على أن بعض الأشخاص، كعلماء الدين وأصحاب السمعة الحسنة، كانوا يحققون بالفعل ثراءً فاحشاً، حتى من دون أن يكونوا من أصحاب الممتلكات.

ثانياً ـ على الرغم من أن المراتب، كانت توزع على أشخاص كثيرين، وذلك من أجل «التوجيه» والقيادة، إلا أن توزيعها كان تفاضلياً، وعلى أساس الطبقة والمركز الاجتماعيين، اللذين ينتمي إليهما الفرد. وكلما كبرت أهمية المرتبة ونفوذها، ازدادت الأرباح وعظمت القوة الناجمة عنها، والعكس صحيح. وهكذا، كان لكل طبقة اجتماعية في المدن والمراكز الحضارية سلطة على الطبقات الأدنى منها... ويجب ألا يغيب عن الأذهان كذلك، أن المراتب كانت تمنح من قبل الحاكم، لذا غالباً ما كان التزلّف والتملّق طريقاً للوصول إلى المنصب والقوة (الطغيان والاستبداد)[٣٩].

لكن تطور المهن والوظائف فتح الباب أمام أبناء الفئات الأدنى والأفقر، للحصول على مناصب مهمة. فقد كانت الثقافة والتعليم شرطين للحصول على الوظائف العامة. وكان الإداريون والقضاة والعلماء والباحثون، يحظون، دون

أصحاب الوظائف الأخرى، بالنصيب الأوفر من الاحترام والتقدير[٤٠].

وعلى الرغم من أن التعيين في الوظائف العامة، لم يكن وراثياً، إلا أن التعيينات في الوظائف الإدارية، كانت مقصورة على مرشحين ينتمون إلى دائرة صغيرة من العائلات. ومن جهة أخرى، يوضح (جرون باوم Grune Baum، ١٩٧١ : ٢١٣) أن «كل المهن التي كانت تتطلب تدريباً خاصّاً مسبقاً، صارت مع الأيام تقتصر على أناس معينين دون غيرهم». فمنصب القضاء، ومناصب أخرى رفيعة في الخدمة المدنية، وإن لم تكن بالضرورة أعلى المناصب، كانت كثيراً ما تنحصر في عائلة واحدة أو مجموعة عائلات، لعدة أجيال (Ashtor, 1976, 139-140) وقد تميز بعض تلك المناصب بأسلوب خاص في التعامل والملابس الرسمية، وقد حاز علماء الدين وضعاً خاصاً بين أصحاب المناصب، وسنتطرق إلى هذا بالتفصيل، فيما بعد.

كما رافق تطور المهن اتساع وتمايز في الحرف عامة. واستلزمت عملية التمدن السريعة، وارتفاع الطلب على الكماليات، قيام المزيد من التخصص بين الحرفيين ومعلمي الصنعة. ووجد رودنسون (١٧٣ : ٥٠ ـ ٥١) دلائل تشير إلى وجود عمال أجراء على نحو بدائي جنباً إلى جنب مع ما يطلق عليه الماركسيون «إنتاج السلع الكمالية»، أو مع عقود المشاركة. وقد كان الحرفيون ومعلمو الصنعة، يعيشون في أحياء مستقلة في المدن، ويتميزون بحرفهم التي كانت تنظمها الدولة، عبر شرطة السوق (أو المحتسب). وتتلخص فرصهم لتحسين نصيبهم في الدنيا، في القول الشائع في ذلك العصر: «الصنعة أمان من الفقر، ومانع ضد الغنى» (ذكره الدوري ١٩٦٩ : ١٦٦). ولكن عرف أن بعض الحرفيين المهرة، استطاع تحصيل مقدار لا بأس به من الثروة.

وقد قام آشتور Ashtor (١٩٦٧) بجمع وتنظيم معلومات مهمة عن دخل قطاع (أو شريحة) أصحاب المعاشات، عبر مراحل مختلفة من العهد الكلاسيكي. ومن المفيد، الآن، نقل إحدى لوائحه ـ مع بعض التعديلات ـ لكي نلقي الضوء على عملية التكوّن الشرائحي، خاصة أنها توضح وجهة نظرنا، المذكورة أعلاه، والتي تقول إنّ الدولة كانت مسيطرة على نظام توزيع المراتب في المجتمع.

اللائحة رقم (١)

المعاشات الشهرية لوظائف مختارة، في العراق، خلال النصف الأول من القرن العاشر، بالدينار (الدينار الواحد ـ ٤,٢ غرامات ذهباً).

الوظيفة	المعاش الشهري بالدينار
وزير أو مدير إدارة مالية	٥٠٠٠ ـ ٧٠٠٠
أبناء وزير	٥٠٠
قاضٍ أو رئيس شرطة السوق (المحتسب)	١٠٠
أستاذ	٥٠
موظف رسمي عالي المرتبة	٣٠ وأكثر
موظف حكومي متوسط المرتبة	٨ ـ ٢٠
فارس	١٢ ـ ١٤
موظف ثانوي أو قاضٍ ذو مرتبة دنيا	٤ ـ ٧
الحارس الملكي	٣,٥
كاتب خاص	٣
حرفي ماهر	٢
عامل غير ماهر (لا يتقن حرفة ما)	١,٥ (أو ٩١ كيلو غراماً خبزاً).

المصـدر: E. Ashtor, A Social and Economic History of the Near East in the middel ages, London: Collins, 1976, p. 154.

ويجب توخي الحذر الشديد في تفسيرالأرقام الواردة في هذه اللائحة، وذلك للأسباب التالية:

أولاً ـ تمثل المعاشات المبينة في اللائحة، متوسط المعاشات في ذلك الوقت، ولا سيما أنها تختلف من منطقة إلى أخرى (ومن مركز حضري إلى آخر، في المنطقة نفسها). وإضافة إلى ذلك، فقد شهدت المعاشات تقلّبات حادة عبر السنين، وفي الحقيقة، بدأت بالهبوط بعد النصف الثاني من القرن العاشر.

ثانياً ـ كان يضاف إلى معاشات موظفي الحكومة مداخيل من مصادر أخرى، بعضها لم يكن شرعياً. كانت هذه المصادر الأخرى تنحصر في الذين يحتلون الجزء الأعلى من سلم المعاشات، الذين تنطبق عليهم بدقة ملاحظات ابن خلدون، التي ذكرت آنفاً.

ثالثاً ـ كان بعض الموظفين الكبار ـ إن لم تكن أغلبيتهم المطلقة ـ يملكون الأراضي، أو كانت لهم أعمال ومصالح في القطاع الخاص. وبالفعل، كان بعض هؤلاء الموظفين الكبار قد شق طريقه إلى المنصب، عن طريق الرشوة، ليتمكن من زيادة ممتلكاته وثرائه (زيدان، ١٩٦٧: الجزء ٢ ـ ٤٦١ ـ ٤٦٧).

وفي ضوء هذه الاعتبارات، يتضح لنا أن الفارق في تدرج الدخل بين فئات الدخل العالي والمنخفض، كان فارقاً مذهلاً. وكما يتضح من المعلومات، المجزأة والمبعثرة في الكتابات الكلاسيكية، فإن الفوارق في الدخل، في القطاع الخاص من الاقتصاد، كانت أكبر من الفوارق في القطاع العام، انظر مثلاً: (زيدان، ١٩٦٧).

وقد خضعت علاقات الإنتاج في الريف لمراحل تطور عديدة. ففي البدء، أعلنت معظم الأراضي الزراعية في البلاد المفتوحة أرضاً للدولة، وفرضت عليها ضريبة الخراج، وسقط نظاما ملكية الأراضي، الفارسي والبيزنطي القديمان. ولكن يبدو أن معدل الضرائب على الأراضي، قد أخذ في الارتفاع إلى حدٍّ كبير، مما كوّن قوة دافعة لهجرة الفلاحين، ويبدو أن هذا أدى إلى انخفاض عدد سكان مناطق ريفية معينة، ما ساهم في ارتفاع نسبة البروليتاريا البائسة في المراكز الحضرية (مثل العيّارين والشطّار والصعاليك). وتحوّل النبلاء الأقل ثراء (الدهاقين) إلى وكلاء لجباية الضرائب، مع أن آخرين لحقوا بهم، حين زادت الأهمية التي اكتسبها نظام الضرائب على الزراعة، نتيجة لانخفاض عائدات الأرض (Lambon, 1969 - And Ashtor, 1976).

وخلال المرحلة الثالثة من العهد الكلاسيكي، امتلك تجار المدن وأبناء الأرستقراطية الحاكمة أراضي شاسعة، وبرزوا كطبقة جديدة من أصحاب العزب الكبيرة (آشتور). وفي الوقت عينه، ظهر نظام تأجير المزارع للمزارعين، وكان جزء من الإيجار، في بعض الأحيان، يسدّد نقداً[٤١]. كما أن هناك دلائل على وجود زراعة تجارية، في المناطق القريبة من المراكز الحضرية. ولم تتأثر البنية الزراعية التقليدية في المناطق النائية من الإمبراطورية، ما دامت تلك المناطق تلتزم بدفع

الضرائب والجزيات[٤٢]. وقد أدت تجزئة الإمبراطورية إلى زيادة اعتماد الدولة على المناطق الريفية، وذلك للتعويض عن العائدات المفقودة بسبب ركود التجارة والحرف. وقد ظهرت، في هذه الفترة، ثورات متكررة ذات طابع أيديولوجي وطائفي.

الجوانب البنيوية لانقسامات الشرائح والطبقات: بعض القضايا المعلقة

يتضح مما سبق، أن عملية تكوّن الشرائح الاجتماعية، كانت تحكمها عوامل دينية ـ عرقية. وقد استبدل بهذه العوامل، تدريجياً، عوامل سياسية ـ اقتصادية. وسبق أن ذكرنا أن الدليل الموجود بين أيدينا، لا يوضح التركيبة الخاصة لتلك العوامل، التي حددت بنية الطبقة الكلاسيكية[٤٣]. ومع ذلك، هناك سبب وجيه للإعتقاد أن بعض التطورات، في الفترة الرابعة والأخيرة لهذه الحقبة (بين القرنين العاشر والرابع عشر) تضع بين أيدينا مفاتيح معينة، تساعد على توضيح هذه المسألة.

ولكي نتمكن من دراسة قضية الطبقة والشريحة الاجتماعية، علينا أن نضع تصوراً حول كيفية ترتيب العوامل، التي تحكم التدرّج الطبقي الاجتماعي (أي آليات التكاثر) التي ذكرت حتى الآن. ولذلك، نقترح أن عمليات التدرّج الطبقي قد أظهرت في نهاية القرن العاشر الملامح التالية:

١ ـ كانت بنية التدرّج الطبقي، في المجتمع الإسلامي الكلاسيكي، بنية غير منتظمة (فهي متعددة الأبعاد، وليست هرمية). ومظاهر عدم المساواة قائمة على أنماط مختلفة من الاستغلال[٤٤]. وكانت الطبقة المسيطرة هي فئة صغيرة من الأرستقراطيين الأوليغاركيين، وفئة النبلاء العسكريين، وليس فئة الملاك الإقطاعيين. وكان الفلاحون، الذين يعملون في الزراعة التجارية المتطورة نسبياً، يعيشون جنباً إلى جنب مع العبيد. لقد كوّنت التجارة مع البلاد البعيدة، والتخصص الحرفي، القوة الدافعة في المجتمع الإسلامي.

٢ ـ كانت الطبقة الأرستقراطية (من العرب والموالي) تتكوّن على أساس النسب الموروث (بالولادة). وينطبق هذا بوجه خاص على الهاشميين والأشراف، أي أحفاد النبي، عبر علي، وهم الذين صاروا يسمّون، فيما بعد، بالأسياد (ليفي، ١٩٧١ : ٨١). وبقيت الأرستقراطية المكتسبة بالولادة، مغلقة أمام الحراك

الاجتماعي، بعكس الأرستقراطية القائمة على الأملاك الواسعة أو الثروة الكبيرة، فهذه ظلت مفتوحة. وظل الأشراف يكوّنون جماعة ممتازة، لها حق لا ينكر في مقام اجتماعي رفيع (بالمعنى الفيبري)[٤٥]. واستمر هذا الوضع الممتاز للأشراف، حتى بعد أن تضعضعت سيطرتهم السياسية، في ظل أنظمة الحكم العسكرية التركية.

٣ ـ كانت شريحة التجار تتكوّن بفعل عامل الوراثة، أو عامل النجاح[٤٦]. وكان هذا ينطبق أيضاً على المهن العليا، مثل الدرجات العليا في سلم الموظفين والفقهاء (مثل القضاة وعلماء الدين) وأهل العلم. وبالنسبة إلى الحراك البنيوي، كانت طبقة النبلاء، قبل الإسلام ـ وبخاصة طبقة النبلاء الفرس ـ مؤهلة أكثر من غيرها للإنضمام إلى كل هذه الشرائح: شريحة التجار، والموظفين الإداريين، وكبار رجال الدين، وكبار رجال العلم. أما بالنسبة إلى العرب (باستثناء الأرستقراطيين من قريش، الذين كانوا تجاراً في عصور ما قبل الإسلام) فقد كان الوصول إلى هذه المنزلة الرفيعة، يتم نتيجة النجاح، وحين يصل المرء إليها، كان يورثها ذريته على أنها امتياز ونفوذ.

٤ ـ كان عامل الفارق الاجتماعي بين الشرائح (الذي ضيق فرص الوصول إلى طبقة أعلى، أو كوّن حواجز ثقافية) يرسم حدود الشرائح الدنيا (مثل شرائح الصناع والحرفيين والفلاحين)، وذلك على الأقل في المراحل الأولى من هذه الفترة[٤٧].

٥ ـ في غياب المؤسسات الراسخة، التي تعمل على توصيل الناس إلى المراكز الاجتماعية العليا، كان الارتباط غير المتكافىء (وعلى الأخص المحسوبية على عائلة أرستقراطية أو الزواج من عائلة ذات منزلة رفيعة) يساهم بقدر كبير في تنشيط الحراك الاجتماعي[٤٨].

كذلك كان الحراك، الذي يتم داخل الشرائح، بدعم الكبار فيها ورعايتهم، (كالتعيين في وظيفة عامة، أو الترقية داخل الجهاز البيروقراطي، أو الترقية إلى معلم صنعة) يساهم بجزء آخر في عملية الحراك الاجتماعي. لكن الصعود أو «الهبوط» المفاجئين في السلم الاجتماعي، لم يكونا يحدثان إلا في ظروف معينة[٤٩].

٦ ـ حالت المركزية الضيقة في بيروقراطية الدولة دون قيام الشرائح الاجتماعية بتطوير قواعد مؤسسات للسلطة، مستقلة عن البيروقراطية. وقد خضع التجار والحرفيون للرقابة اليقظة من قبل الدولة، بدعوى منع الغش والممارسات غير

الشرعية (Lewis, 1937). وعلى الرغم من تكوين «نقابات» للتجار والحرفيين، إلا أن هذه «النقابات» حالت دون تطوير سلطة لها مستقلة عن المحتسب (Grune baum، ١٩٧١ : ٢١٨). وهكذا، فإن وضع السلطة في جهاز مركزي، جعل من بيروقراطية الدولة العالم الأساسي في التدرُّج الطبقي[٥٠].

وإذا صحّ كلّ ذلك، ونحن لا نملك، حتى الآن، دليلاً على عكسه، فإن تطور بنية طبقية معينة، بالمعنى الحديث، أمر يمكن إدراكه إلى أبعد الحدود، ويمكن حدوثه تاريخياً. يستخدم الكلاسيكيون والمؤرخون الحديثون، للفترة الكلاسيكية، لفظة «طبقات»، من دون تحديد. وفي سياق البحث الذي نحن بصدده، فإن عبارة الطبقة الاجتماعية، تعرف بأنها مجموعة محددة من علاقات الإنتاج، مرتبطة بنمط معين للإنتاج. وكان من الصعب إلقاء الضوء، بطريقة مفاهيمية دقيقة، على علاقات الإنتاج هذه، في السياق الاجتماعي ـ الاقتصادي للفترة الكلاسيكية.

ويعود ذلك إلى سببين: أولهما الافتقار إلى البحث الجاد والمتخصص، وثانيهما وجود مجموعة متنوعة من علاقات الإنتاج (وبالتالي من أنماط الإنتاج) ذات الخصائص الإقليمية القوية، موجودة جنباً إلى جنب (رودنسون، ١٩٧٣: ٦٥). لكن الظروف التي أدت إلى عدم هيمنة نمط إنتاج واحد معين، كالظروف التي سادت خلال الفترة الكلاسيكية، لم تخضع للبحث خضوعاً وافياً، إلا مؤخراً. وقد أثار كل من رودنسون (١٩٧٣: ٦٦) ـ وأمين (١٩٧٤ ـ الجزء الأول: ١٤١) وباحثون آخرون قليلون، احتمال أن مثل هذا النظام قد يشتمل على «التنسيق بين أنماط الإنتاج المختلفة»[٥١].

ويثير هذا النقاش بعض المضامين الحاسمة، حول البنية الطبقية، والتي لم يتم تقويمها تقويماً حاسماً، وليس من الحكمة المقامرة بالتوصل إلى استنتاجات على أساسها. ومن جهة أخرى، تقلّل الدلالة النظرية لهذه المضامين، إلى حدٍّ كبير، من التعميم المفرط والمبالغ فيه، في طرحي «التراثية» الفيبرية و«نمط الإنتاج الآسيوي» الماركسي. ويمكن تلافي الجزء الأكبر من الجدل المثار حول هذين الطرحين، إذا ما حصرنا استعمال هذين المفهومين في الدوافع الأصلية لـ (فيبر) و(ماركس) و(أنغلز)، وهي تفسير الفوارق الموجودة بين نظامين اجتماعيين ـ اقتصاديين، والتي أدت إلى ظهور الرأسمالية في أحدهما دون الآخر (أندرسون، ١٩٧٤ : ٤٨٤)[٥٢].

إن ما نتوصل إليه من هذه المقارنة هو شيء مهم، ولكنه بالتأكيد محدود،

بالنسبة إلى موضوع بحثنا، كما يتضح من البنود التالية:

أ ـ يمكن اعتبار المجتمعات العربية، في الفترة الكلاسيكية، مجتمعات طبقية جيدة التطور نسبياً[٥٣].

ب ـ كان النظام الاجتماعي لهذه المجتمعات ينطوي على ثنائية بين «شبه الإقطاع» (بدلاً من الإقطاع الأوروبي) والمركزية البيروقراطية[٥٤].

ج ـ وعلى الصعيد القومي، لم يسيطر أي نمط إنتاج محدد على الأنماط الأخرى. فقد كان الرق يمارس فيها على نحو قوي جنباً إلى جنب مع الملكية الجماعية، والزراعة والتجارة، وضرائب المزروعات والإنتاج البدائي للسلع البسيطة، واستخدام الأجراء[٥٥].

د ـ ظهر في المجتمعات العربية، خلال هذه الفترة، «قطاع رأسمالي» وطبقة بورجوازية (بالمعنى الدقيق) لها الملامح «النموذجية» الخاصة بالإنتاج من أجل التسويق (الإنتاج التبادلي)، بالصفقات المالية المعقدة، على درجة عالية من الفكر الاقتصادي، وبنظام بدائي لاستخدام الأجراء[٥٦].

هـ ـ أما الرأسمالية، باعتبارها نمطاً مهيمناً في الإنتاج، فلم تظهر في هذه المجتمعات. وذلك مردّه إلى أنه لم يسمح، لا للطبقة البورجوازية، ولا لطبقة الحرفيين، بإقامة قواعد للسلطة، لها طابع المؤسسات المستقلة. ولم يحدث، وإن لمرة واحدة، أن وصل هؤلاء إلى مركز السلطة، كطبقة حاكمة (كما حدث في أوروبا). وإضافة إلى ذلك، فقد كان تكوين رأس المال (التراكم الأولي لرأس المال)، يصطدم ويتوقف، إما بتدخل البيروقراطية العسكرية، أو بالغزو الأجنبي، أو بالإثنين معاً[٥٧].

وقد أصبح الخلاف حول النقطة الأخيرة موضع جدل دائم، بين المتخصصين في هذا المجال. والاستنتاج الذي ختمنا به البند، وجد من يعارضه، على أساس أن «نقابات» التجار والحرفيين، في المرحلة الأخيرة من الفترة الكلاسيكية، قد مارست بالفعل سلطة سياسية كبيرة (الدوري ١٩٦٩ : ٦٨). ويربط زبيدة (١٩٧٢ : ٣٣٥)، استناداً إلى أطروحة ماسينيون الأصلية[٥٨]، بين بروز هذه «النقابات» وظهور الطرائق الصوفية، باعتبارها نموذجاً أصلياً بارزاً لأنماط أخرى للتنظيم الحضري.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ثمة علاقة مزدوجة، ذات أهمية تاريخية، في هذا الربط. فمن جهة، تكوّنت نقابات الحرفيين من أجل الحماية من «النهب والابتزاز والعنف الطارىء»، وفي بعض حالات تحدي السلطة المركزية، خلال انهيار الإمبراطورية وتشرذمها. أما الحركة الصوفية، فكانت حركة انسحاب ديني (ذات أنواع مختلفة) وقد نشأت كاحتجاج مبطّن ضد الدين المنظم، وضد تقليدية الأرستقراطية الحاكمة.

لذلك، عندما تبنّت «النقابات» الحرفية (وكانت تسمى أصنافاً، مفردها صنف) الطريقة الصوفية الصارمة والتدرجية، مع ما فيها من شعائر وكتمان للأسرار، زوّدت الصوفية هذه «النقابات» بوسائل أيديولوجية ودينية وطائفية وسياسية.

لذلك، لا يبدو أن «نقابات» الحرفيين والتجار، خلال الفترة الكلاسيكية، قد كونت كمنظمات مهنية، على نسق المنظمات المهنية للنقابات الأوروبية في القرون الوسطى. ولا يبدو أيضاً أنها كانت تؤدي الوظائف نفسها، التي كان تؤديها النقابات الأوروبية. ويجب أن نتذكر أيضاً أن هذه النقابات، كانت مختلفة في بنيتها وتركيبها عن النقابات العثمانية، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ولولا ذلك لأصبحت التغيّرات البنيوية في تنظيم العمالة في المجتمعات العربية، مجهولة تماماً. ويدّعي معظم الكتّاب، الذين ينظرون إلى هذه«النقابات» كمنظمات مهنية بحتة أنهم لم يستطيعوا إيجاد أي دليل على وجود مثل هذه المنظمات، خلال هذه الفترة، وربما كانوا على صواب في ذلك[٥٩].

إلا أنه يبدو أن الطابع، وبخاصة الشعبي، للإسلام، بمضامينه ودلالاته الطائفية والصوفية، قد أدى إلى نتائج متناقضة، وبخاصة مع انهيار الحركة الصوفية الكلاسيكية، في القرن الخامس عشر (آربيري Arberry، ١٩٧٠ : ١١٩ ـ ١٣٣). فقد أخذت الانقسامات السياسية والاقتصادية، بين الطبقات والشرائح، تتحول إلى مظاهر دينية ـ طائفية (القدسي، ١٩٧٠ : ٩ ـ ١٠). ومع أن ماهية العلاقة بين الصوفية والشيعية، في القرن السابع، تتعدى مجال دراساتنا هذه، إلا أنه يجب دراسة الحركات الشيعية (القرامطة، الإسماعيليين، الفاطميين) في هذا السياق، أي كمقاومة للمذهب السني التقليدي لدى الطبقات الحاكمة[٦٠]. ويجب التشديد، في هذه الناحية، على أن هذه الحركات الطائفية، لم تتطور إلى تمردات ثورية، بل على العكس من ذلك، بقيت كحركات معارضة، وخضعت بسرعة للوتيرة والإذعان (زبيدة، ١٩٧٢ : ٣٣١ ـ ٣٣٤).

كذلك، أدى القبول المتزايد لهذه الصورة الشعبية للدين، في فترة انهيار السلطة المركزية، إلى تحويل شراحها ومفسريها الكبار، أي العلماء، إلى قادة سياسيين واجتماعيين ودينيين أيضاً، ويرى لابيدوس Lapidus (١٩٦٩: ٥٢ ـ ٥٣) أنه من بين النخبة السابقة، استطاع العلماء ـ القادة الدينيون المسلمون، وحدهم، المحافظة على وجودهم في وجه الصدمات السياسية، خلال القرنين العاشر والحادي عشر. وفي أواخر القرن الحادي عشر، استطاع العلماء السيطرة ولو جزئياً، على الأوقاف والهبات المستمرة، كمصادر لتمويل الأهداف الدينية والخيرية. وعلاوة على ذلك، فقد اندمج هؤلاء العلماء في عائلات ملاكي الأراضي والبيروقراطيين والتجار، وقد عززت هذه التطورات إلى حد كبير مصادر قوتهم، خلال المرحلة اللاحقة.

وأخيراً، تبقى العمليات الانتقالية من المرحلة الكلاسيكية إلى المرحلة الوسطى (أي مرحلة الإمبراطورية العثمانية، التي تمت بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر) واحداً من العهود التاريخية الغامضة في تاريخ الشرق الأدنى (عيساوي، ١٩٦٦: ٣ ـ ١٢). ولا يمكن رد عملية الانحطاط الشديد، التي تمثلها هذه المرحلة، إلى عوامل اقتصادية بحتة، أو غزوات عسكرية خارجية. ولا يمكننا إلا الافتراض أن التناقضات الداخلية، ومجموعة العوامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية المعقدة، التي تراكمت خلال الفترة الكلاسيكية، أدت كلّها إلى التغيرات البنيوية، التي تميز مرحلة الإمبراطورية العثمانية عن أية مرحلة تاريخية سابقة[٦١].

II. المرحلة الوسطى: الإمبراطورية العثمانية

لدى البحث في تكوين الشرائح الاجتماعية والبنية الطبقية، تعدّ الفترة الممتدة من القرن الخامس عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر، فترة مضطربة، وعملية انتقال طويلة إلى العالم الرأسمالي الحديث. وظاهرياً، فإن هذه الفترة التاريخية، التي ازدهرت فيها الإمبراطورية العثمانية، ثم انحدرت، تمثل، بالنسبة إلى الكثيرين من الكتّاب العرب والأوروبيين، بلوغ الدولة الإسلامية أوجها، ثم سقوطها الأخير على يد أوروبا الإمبريالية الرأسمالية[٦٢]. لكن الدراسة الدقيقة، تبيّن أن الفتح العثماني حرك مجموعة من العمليات السياسية والاقتصادية، التي أثرت في جزء مهم من التغيرات، التي طرأت على تقسيم العمل في المجتمع العربي.

وهنا، ينبغي أن ندرس، بإيجاز، وفي ضوء مبدأ التقسيم إلى فترات زمنية، كلاً من ظاهرتي الاستمرارية الحضارية والتغير البنيوي من جهة، والسياق الاجتماعي ـ الاقتصادي الذي ضمهما معاً في تكوين اجتماعي ـ اقتصادي واحد، من جهة أخرى.

والاستمرارية الحضارية والدينية للدولة الإسلامية، في المرحلة العثمانية، هي موضوع معروف ومألوف. فقد أثر التراث الإسلامي الكلاسيكي، وبوسائل عديدة في تكوين الحكم العثماني وقولبته. ومن هذه الوسائل تدعيم التفسير السني للمؤسسات الدينية والقانونية وللطبقة الحاكمة. وتعود أصول قانون الأراضي العثماني إلى العهد السلوجي (١٠٩٢ م) في العراق والأناضول الشرقية، وإلى عصر المماليك في مصر وسوريا (١٢٥٠ ـ ١٥١٧ م). وقد تصور العثمانيون أنفسهم حملة رسالة الإسلام إلى العالم، فبعثوا مبدأ الجهاد أو الحرب في سبيل الله، حسبما كان في العصور الأولى (Lewis, 19563, Gibb and Brown, Part 1, 1963).

ولكن ترسيخ دعائم الإمبراطورية العثمانية يعود إلى مجموعة عوامل، أكثر تعقيداً من تلك التي تدفعنا هذه التشابهات إلى الاعتقاد بها. فمثلاً، كان مفهوم الدولة الإسلامية، في الوقت الذي انتقل إلى العثمانيين، قد تغير كلياً، إثر اضطرابات القرنين العاشر والثالث عشر. فقد استطاع العثمانيون، وللمرة الأولى، تأسيس حكم سلالي راسخ ومستقر، استند إلى تقاليدهم القبلية الخاصة، التي لم تتطلب شرعية دينية على النحو الذي تطلبته الدولة الإسلامية الكلاسيكية. وقد وجدت الطبقة الحاكمة الصاعدة (الأرستقراطية العسكرية) مبرر وجودها في تلك التقاليد، وليس في الإسلام الكلاسيكي (Lewis, 1963, 10 - 64).

إذاً، لقد نشأ الحكم البيروقراطي العثماني في بيئة اجتماعية ـ ثقافية مختلفة، وقام بوظائف مختلفة. وأضحت الشعوب الإسلامية والأقليات القومية شعوباً محكومة. وكان لذلك الوضع نتيجتان حاسمتان، تساعدان على فهم الخصوصية التاريخية للفترة العثمانية.

١ ـ إضفاء الصفة الرسمية على تقسيم العمل، بحسب أسس عرقية ودينية وقومية، أي ظهور مؤسسة الملل، التي كانت نموذجاً مصغراً لتوزيع السلطة.

٢ ـ تغيّر تركيبة الفئات الاجتماعية ـ الاقتصادية بتغيّر أوضاع الاقتصاد والمجتمع[٦٣].

لقد ظهرت الإمبراطورية العثمانية نتيجة الانهيار الكبير للنظام الاقتصادي المركنتالي العربي، الذي بدأ في القرن الثالث عشر، وانتهى عند نجاح البرتغاليين في السيطرة على طرق المواصلات البحرية التجارية، عبر المسافات الطويلة، في القرن الخامس عشر[٦٤]. وقد أدى انهيار القطاع التجاري الديناميكي، المرتكز أساساً على التعامل بالنقود، إلى العودة إلى اقتصاد زراعي أساساً، وهو اقتصاد إقطاعي نسبياً، في مستهل الحكم العثماني وفي أواسطه (انظر: Bloch, 1971, Vol. 2, 441-447) وتلاشى تدريجياً، وإن لم يكن نهائياً، التكوين الشرائحي والبنية الطبقية، مع كل ما يتضمنانه من تشابه مع النظام الكلاسيكي.

إضافة إلى ذلك، يكشف فشل النظام الاقتصادي المركنتالي العربي بعداً إضافياً، ذا نتائج تاريخية ضخمة، إذا ما وضع ضمن السياق الأوسع للجغرافية السياسية لحوض البحر المتوسط، وخاصة إذا ما قوبل بقيام المركنتالية الأوروبية. وقد أخذت الإمبراطورية العثمانية، وهي في أوجها، تكوّن جزءاً هامشياً في النظام الاقتصادي العالمي، الذي كان في طريقه نحو التكوّن[٦٥]. وقد برهن التغلغل المركنتالي الأوروبي، منذ أوائل القرن السادس عشر، والذي يعدّه المؤرخون العرب مجرد صلات تجارية، على أنه عامل رئيسي، يسهم في قيام الرأسمالية الحديثة، ويعمل على استمرار الطبيعة المتخلفة للبنية الاجتماعية العثمانية[٦٦].

ومن هذا المنطلق، نعدُّ المرحلة العثمانية عملية انتقال ممتدة وطويلة، وصولاً إلى العالم الرأسمالي الحديث، وذلك قبل التغلغل الاستعماري بزمن طويل، وهو تغلغل لم يصبح رسمياً، إلا بعد منتصف القرن التاسع عشر. ويمكننا تحديد الأصول الاجتماعية ـ الاقتصادية للمرحلة الغربية الحديثة في هذه المرحلة العثمانية الانتقالية.

نظام ملكية الأراضي العثماني، وتكوّن الشرائح الاجتماعية

حين تمت الغلبة نهائياً لطبقة العسكر من الغزاة العثمانيين، ورسخت حكمها على المشرق العربي، في مستهل القرن السادس عشر، أنشأت نظاماً لملكية الأراضي، مستمداً من النموذج السلجوقي السابق. وقد مرّت إدارة نظام الأراضي في مراحل تطور عديدة، واتبع كل من النظامين، المالي والإقطاعي، التقسيمات التاريخية والجغرافية إلى حدٍ ما. فقد

> «قام نظام منح الإقطاعات، مقابل الخدمة العسكرية، في الأناضول والمناطق الأوروبية المفتوحة، أما في شبه الجزيرة العربية والعراق ومصر، فقد كانت الممارسة السائدة هي منح الأراضي، مقابل دفع مبالغ مالية إجمالية وضرائب سنوية إلى السلطان. وكان **السباهية** هم الوسطاء الرئيسيون بين الدولة والمزارعين»

(Hershlag, 1964: 11. Brandel, 1973, Vol. 2:718-725).

وكان نظام إدارة الأراضي في البلدان العربية مختلفاً من منطقة إلى أخرى. ففي مصر، ساد نظام الإلتزام أو الضريبة الزراعية، وتم إدخال نظام **السباهية** أو الإدارة الإقطاعية إلى شمال سوريا وإلى العراق، في السنوات الأولى من الفتح. أما في بقية أنحاء سورية وفي جنوب العراق، فقد قام نظام جماعي يرأسه زعيم محلي أو شيخ قبيلة، وتمت إدارته مباشرة من قبل موظفين بيروقراطيين وعسكريين (الدوري، ١٩٦٩ : ١١٧ ـ ١٢٨) ولوتسكي (١٩٦٩ : ١٠ ـ ١٨)[٦٧].

وكان العمود الفقري لإدارة الأقاليم يتكون من مجموعتين في النظام البيروقراطي العثماني، وهما مجموعة الجانيزاري (النخبة العسكرية) ومجموعة السباهية (الخيالة). وقد احتفظ أعضاء هاتين المجموعتين بمراكزهم، عن طريق الوراثة والاستقلال النسبي عن السلطة المركزية. وكان الباشاوات والبكوات (حكام المحافظات) يحكمون باسم السلطان ونيابة عنه، وبمساعدة الآغاوات (الرؤساء العسكريين) والفرسان (السباهية) وزعماء القبائل المحليين. أما العلماء، فكانوا يقومون بعمل المستشارين القانونيين ومفسري الشريعة، وبهذا كانوا يخلعون الصفة الشرعية على أعمال الإدارة المحلية.

ومعظم المراجع، التي تتحدث عن نظام إقطاعي عثماني، تبني مزاعمها على وجود نظام الفرسان ونظام الضريبة الزراعية، علماً أن الدلائل المتوافرة، تؤيد الأطروحة الإقطاعية، في هذه المرحلة. فقد كان نظام **الالتزام** أو الضريبة الزراعية متطوراً جداً، في مصر وفي بعض أنحاء سورية. وكان دافعو الضرائب الزراعية، يتم اختيارهم من عائلات تركية، وتؤجر لهم أراض تابعة للدولة (أراضٍ أميرية) مقابل رسوم تحدّد مسبقاً. وكانت هذه الأراضي تؤجر، مرة ثانية، إلى فلاحين يخضعون للمراقبة من قبل ممثلين عن المستأجرين الأصليين، الذين يقطنون في

المدينة. وكانت علاقة الفرسان بالسلطة المركزية علاقة مالية أساساً، ولكنهم كانوا يقدمون خدمات عسكرية، أثناء الفتح والتوسع.

ومن الصعب جداً قيام علاقات إقطاعية، بالمعنى الدقيق للكلمة، في ظل هذه الظروف. وينبغي أن تكون الاختلافات بين نظامي ملكية الأراضي، العثماني والكلاسيكي، واضحة الآن. فقد مثل النظام العثماني لملكية الأراضي جوهر العملية الاقتصادية، التي تكوّنت من خلالها الشرائح الاجتماعية. إذ كانت هذه الشرائح، التي تقوم أصلاً بوظائف عسكرية تشارك في إدارة النظام. ولم يظهر نظام له طابع إقطاعي إلا في القرن الثامن عشر، ولكن في هذا الحين، كان نظام الإلتزام قد بدأ بالتفكك[٦٨].

أما بالنسبة إلى المناطق القبلية، في شمال العراق وفي بعض أنحاء من سورية وفلسطين، فقد كانت الضريبة تحدد وتفرض جماعياً على الجماعات الريفية. وهذا ما أدى إلى قيام نوع من النظام الجماعي، يعرف بالمشاع. وسبب هذا النظام، كانت الأرض تقسم إلى قطع، يشرف على كل منها سركال، ويعهد بها إلى عدد من العائلات أو الأشخاص، على أساس سنوي[٦٩]. وكانت السلطة المركزية تشجع هذا النظام، لكنها لم تعترف به اعترافاً قانونياً قط. وفي هذا النظام، كان شيخ القبيلة أو رئيس الجماعة، ينال حصة فقط من الإنتاج، بوصفه ممثلاً لتلك القبيلة أو الجماعة. أما الصنفان الأخيران من الأراضي، فهما أرض الوقف وأرض الموات. وكانت الغاية الأساسية من الوقف، إما الهبات الخيرية، أو الهبات العائلية، وكان يديرها، عادة، القضاة. وقد أنشأ القيمون على أملاك الدولة مؤسسة موازية، شبه وقفية، الغاية منها استمرار سيطرتهم على أملاك الدولة، والاحتفاظ بها ضمن عائلاتهم، وحماية أنفسهم وعائلاتهم من المصادرة والقيود، التي يفرضها الوضع القانوني لأراضي الدولة (Hershalg، ١٩٦٤: ٣٩ ـ ٤٠). وأدى نمو هذه المؤسسة إلى تكاثر الممتلكات الصغيرة من الأراضي[٧٠]، وهي ممتلكات ذات وضع قانوني غير مستقر. أما الأرض الموات، فكانت أرضاً غير مستغلة. فإذا ما زرعت هذه الأرض، بحسب الشريعة السنية (تفسير أبي حنيفة)، جاز أن تتحول إلى ملكية خاصة، مثل الأرض الملك.

وكانت أراضي الدولة والأراضي المشاع من أهم أصناف الأرض، في البلدان العربية، خلال هذه الفترة. وكانت الأنماط العديدة لإدارة هذه الأراضي والتصرف فيها، هي القواعد الأساسية لمؤسسات الإمبراطورية. وبسبب تعدّد أنماط إدارة

الأراضي، أصبح خضوع التنظيم المالي للبيروقراطية المركزية أمراً أساسياً. لذلك، عمل نظام ملكية الأراضي بطرائق عديدة مهمة، كأساس للتكوّن الشرائحي. وهذه هي المسألة التي سندرسها الآن.

البنية البيروقراطية، وتنظيم الشرائح الاقتصادية

كانت الأسس الزراعية للإدارة العثمانية البيروقراطية، قد كوّنت بالضرورة نظام التدرج الطبقي، في هذه الفترة. وكانت الأنماط المتعددة لنظام إدارة الأراضي، قد صممت لتخدم أغراض السيطرة العسكرية والمالية والبيروقراطية والسياسية على الشعوب الخاضعة للحكم العثماني. ولهذا، فإن الملامح البارزة جداً في عملية التدرج الطبقي، في هذه الفترة، والمختلفة عن ملامح التدرج الطبقي في الفترة الكلاسيكية، هي ما يلي: ١) كان نظام الأراضي في أساسه ظاهرة حضرية، ٢) وكان نظام التدرج الطبقي، القائم على أساس نظام الأراضي، نظاماً هرمياً.

وحول هذا الموضوع يقول حوراني (في: عيساوي، ١٩٦٦، ٢٨):

> «إن ملكية الأرض هي، في الشرق الأدنى، ظاهرة حضرية، ليس فقط بمعنى أن مالك الأرض يعيش في المدينة، وليس على أملاكه، ولكن بمعنى أن حقه في ملكية الأرض، ينشأ ويصبح نافذاً عن طريق عمليات حضرية. وقد كانت الحكومة الحضرية هي التي أنشأت طبقة الملاكين من الفرسان «الإقطاعيين» (السباهية) ومن دافعي الضرائب الزراعية. كما نشأت، بالتدريج، طبقة أخرى، ذات حقوق في ملكية الأرض، في المقاطعات التي كانت تحت حماية الحكومة الحضرية، والتي لم يكن البدو قد رسخوا فيها سلطتهم».

وكانت صلة الوصل، بين الجهاز البيروقراطي المركزي وشريحة المنتجين العاملين في الأرض، تتألف من طبقة العسكر، بمن فيهم حكام الولايات (الباشوات والبكوات) والفرسان والآغوات. أما في الولايات العربية، فكانت طبقة العسكر هذه، هي الشريحة التركية الحاكمة. وكان الفلاحون أو الرعية ـ المزارعون الذين لا يملكون أرضاً ـ يحتلون المكانة الدنيا في النظام الطبقي الهرمي. وكانوا يصنفون في هذه المكانة الدنيا بالولادة، وتظلّ لاصقة بهم، أيّاً كانت المناصب التي

يرتقون إليها، فيما بعد (Karpast, 1918: 74-75). كذلك، كان الفلاحون يخضعون للاستغلال المزدوج (التعسف والابتزاز) على أيدي الشرائح الوسيطة، مثل جباة الضرائب وممثلي الحكومة. وكان قصر عمر الوظيفة لجباة الضرائب الزراعية، يعطيهم حافزاً قوياً لمضاعفة استغلالهم للفلاحين[٧١].

ولأن نظام الأراضي، كانت له هذه الطبيعة الحضرية الغربية، ولأن الشريحة العسكرية الحاكمة، كانت حضرية وأجنبية، فإن نظام التدرّج الطبقي، كان نظاماً شاذاً ومنحرفاً. فقد عزلت المجتمعات القروية والريفية نفسها عن المراكز الحضرية، لكي تحمي نفسها، وتمنع شريحة العسكر من النفاذ إلى القرية. ولهذا، ظلت شريحة العسكر طول هذه الفترة محصورة في المدن وفي المراكز الإدارية الإقليمية.

يقول هيرشلاج (Hershlag، ١٩٦٤ : ١٧): «وهكذا قامت ساحتان تاريخيتان ـ المدينة والقرية». ويمكن تعقب الفروق الشاسعة بين المناطق الريفية والحضرية إلى هذه الفترة، التي تختلف عن الفترة الكلاسيكية، التي كانت فيها هذه الفروق أقل بروزاً (انظر Passim ١٩٦٩ : ١٩، Lapidus). وقد راحت هذه الفروق تنمو وتتسع حتى عهد قريب جداً، ولأسباب أخرى سنناقشها في الفصل التالي.

وقد كان الفلاحون ينشدون الحماية من الوجهاء الحضريين المحليين، ومن مشايخهم وممثليهم. لكن هؤلاء صارت لهم، مع الأيام، ولا سيما في أواخر القرن التاسع عشر، حقوق في ملكية الأرض، وظهروا، كما سنرى، كطبقة جديدة من الملاكين. ومع ذلك، فإن بعض الزعماء المحليين اضطلعوا بدور في ثورات الفلاحين، في هذه الفترة، وحققوا قدراً من الحكم الذاتي، كما حدث في لبنان وفي سوريا الداخلية (الدروز) وفي جنوب العراق (Lutsky, 1969: 30-37).

وكان نظام التدرج الطبقي الهرمي، سائداً أيضاً في كبريات الحواضر والمدن العربية. وقد اتخذ إخضاع الولايات العربية للحكم البيروقراطي العثماني نمط تنظيم الشرائح الحضرية، ودمجها في الشبكة الضخمة للدولة العثمانية. وبطبيعة الحال، فقد هيمنت الشريحة العسكرية على المؤسسات الحضرية. وكان التدرج الهرمي المميز، في هذه الشريحة، يقوم على أساس حجم الأراضي، التي تديرها، ومرتبة الوظائف البيروقراطية التي تحتلها الأقسام والشعب المتفرعة منها (Inalcki, 1975).

أما بالنسبة إلى الشريحة الحضرية المحلية العليا، التي كانت، في العادة، تسمى طبقة الأعيان[٧٢]، وتحتل مركزاً أدنى من مركز شريحة العسكر، فلقد كان لها

نظامها الهرمي الخاص، القائم على المرتبة والثروة. وكان دافعو الضرائب الزراعية المحليون وشيوخ القبائل، والعلماء، والتجار، والأشراف (السادة) يكوِّنون جميعاً نظاماً هرميّاً، أساسه المنصب والثروة. لكن طبقة الأعيان، في هذه الفترة، كانت أقل تطوراً وتنظيماً من طبقة العسكر وبيروقراطيتها المحلية، كما كانت طبقة العسكر هي المهيمنة (Gabband Bown, 1950, Part II, cha 13).

لكن الصفة الهرمية في نظام التدرج الطبقي العثماني، تعكس تقلب طبيعة بيروقراطية الدولة، وتغير وظائفها. ففي الأطوار الأولى من الحكم العثماني، كانت الولايات تحكم من قبل السلطة المركزية مباشرة، وبحسب نظام مركزي محكم.

لكن الأطوار اللاحقة، ولا سيما عند نهاية القرن السابع عشر، شهدت زعزعة في النظام، كما شهدت مقاومة مستمرة من شعوب البلاد المفتوحة، مما أرهق السلطة المركزية وأوهنها، واضطرها إلى الاعتماد اعتماداً مكثفاً على الوسطاء المحليين، للسيطرة على السكان. ومنذ بداية القرن الثامن عشر، بدأ الأعيان يحتلون مركز الوسطاء المحليين.

كذلك، توسعت السيطرة البيروقراطية على الشرائح الحضرية، فشملت تنظيم العمالة والحِرف والمبادلات التجارية. وفي هذه المرحلة، تطورت الطوائف المهنية والنقابات الحِرفية العثمانية، وكان هذه النقابات العثمانية تقوم بالوظائف المهمة التالية (Lewis, 1973):

١) صارت وحدات لجمع الضرائب.

٢) قامت بتنظيم الحصول على العمالة، عن طريق احتكار المهن والحِرف.

٣) كانت تزود الجيش بالعمالة، التي تقوم بمهن غير عسكرية.

٤) صار لكل نقابة حي سكني خاص (حارة) في المدن.

كذلك كانت بنية نقابات المهن والحرف بنية هرمية، تبدأ بالمعلم (الأسطة) ثم العمال البارعين (الخلف) ثم المتمرنين (المبتدىء). وكان لكل نقابة شيخ يساعده نقيب (المحافظ على أصول الصنعة وتقاليدها) ومجلس من كبار السن. وكان تعيين شيخ النقابة يتم بموافقة القاضي، ويصادق عليه الموظفون البيروقراطيون. أما البنية الهرمية للنقابات العثمانية في البلدان العربية، فلم تكن شديدة الجمود، بل كان فيها شيء من المرونة، لكن تنظيم النقابات كان يخضع لإشراف صارم من قبل

السلطات المحلية[٧٣]. ولهذا السبب، كانت بيروقراطية الدولة، في أوائل القرن التاسع عشر، قد أنشأت نقابات لكل المهن والحِرف، إلى درجة أن هذه النقابات، كانت تضم مجمل سكان الحواضر والمدن (Lutsky, 1969: 18-22).

ومن الواضح أن نظام التدرج الطبقي الهرمي في العهد العثماني، كان يتعزز بنظام الملة[٧٤] (أو بنية الأقليات العرقية أو الدينية، التي كانت تتمتع بشيء من الاستقلال الذاتي). ففي كل من هذه الأقليات، كان يقوم نوع من التركيبة الهرمية، على أساس المرتبة والغنى، في داخل البنية البيروقراطية، وكانت هذه الأقليات أقرب إلى جيوب، منها إلى وحدات منفصلة. وكانت الهرمية في بنية هذه الأقليات، تخضع للعوامل البنيوية نفسها، التي كان يخضع لها التدرج الطبقي عامة. وكانت الولايات والأقليات القومية والدينية تمثل امتدادات لنظام التدرج الطبقي، الشائع في أرجاء الإمبراطورية العثمانية، والذي كانت طبقة العسكر تحتل فيه مركز السلطة والصدارة.

ففي مقالة له نشرت العام ١٩١٧، يقول سوزنيتسكي Sussnitzki (في عيساوي ١٩٦٦: ١١٥ وغيرها):

> «وفي الحقيقة، فإن البنية المهنية في تركيا، تتطابق في أمور كثيرة مع تشعباتها الطائفية. ويمكن، من دون صعوبة، تعقب التدرج الطبقي الاجتماعي في التدرجات العديدة في بنية الأمة (أي على مستوى الإمبراطورية العثمانية كلها). ويمكن النظر إلى كل مجموعة عرقية على حدة، وكأنها شبكة صغيرة، على غرار وضمن الشبكة الاقتصادية الكبرى في الإمبراطورية...»

وأسهم تقسيم العمل على أساس عرقي، وبصفته واحداً من العناصر التي يقوم عليها نظام التدرج الطبقي، أسهم مساهمة فاعلة في قيام السيطرة الأجنبية على ميدان المقاولات كله تقريباً، في أوائل الفترة الحديثة، وكان هذا أحد المظاهر التي أدت إلى التغلغل الرأسمالي الأوروبي. كذلك، فإن التحام نظام الملة بنظام التدرج الطبقي، أدخل في تركيبة الإمبراطورية بعداً قومياً سياسياً. وفي نهايات القرن التاسع عشر، أصبح لهذا البعد القومي السياسي قدرة هائلة على إحداث التغيير الاجتماعي، إذ أصبح القلب المحرك للتناقضات الداخلية في جسم الإمبراطورية.

لقد تحدثنا، حتى الآن، عن نظام هرمي للتدرج الطبقي. وكانت أهم الطبقات

في هذا النظام طبقة العسكر (البيروقراطية العسكرية)، وطبقة الأعيان (الشرائح العليا في الحواضر والمدن)، وطبقة العمال من أبناء المدن، وطبقة الفلاحين. واعتبرنا هذه الطبقات مماثلة على نحو تقريبي للبنية الاجتماعية في مجملها، وهي بنية ذات عناصر متعددة ومتنوعة إلى حد كبير، ولكل عنصر منها تاريخ بالغ التعقيد[٧٥].

كانت الشرائح الاجتماعية تتحدد على أساس مركزها في التقسيم الاجتماعي للعمل، وهذا، بدوره، كان يتم على أساس من نظام الأراضي والإدارة البيروقراطية وعملياتها. وقد أشرنا، من قبل، إلى استغلال أبناء المدن لسكان الريف، وما أدى إليه ذلك من العزلة الاجتماعية والثقافية للريف. لذا، فإنه لا بأس علينا، إذا افترضنا أن الطبيعة الهرمية لنظام التدرج الطبقي، نجمت عن التغير في عملية توزيع المناصب البيروقراطية، التي انبثقت من المستوى المتدني في تطور القوى المنتجة (وفي إنتاجيتها) بسبب انهيار النظام المركنتالي الكلاسيكي الإسلامي[٧٦]. وفي ظل هذه الظروف كلها، كان الحراك الاجتماعي بين الطبقات محدوداً، لأن هذه المحدودية كانت ـ جزئياً ـ إحدى آليات الضبط أو السيطرة السياسية. أما داخل كل طبقة، فلم يكن الحراك الاجتماعي مقيداً (Inalcki, 1975: 68-69).

وأخيراً، فقد شهدت المرحلة الأخيرة من حياة الإمبراطورية العثمانية (أي في أواخر القرن الثامن عشر وفي أوائل القرن التاسع عشر) من حين إلى آخر، بداية ظهور نشاطات، تهدف إلى إنعاش الرأسمالية (عيساوي، ١٩٦٦، Cook, 1970, Part, II). وكان هذا يرجع جزئياً إلى تدهور السلطة المركزية، والزيادة في حجم التجارة الأوروبية. ومن مظاهر هذا الانتعاش الرأسمالي، ظهور مراكز تجارية حديثة، في مناطق من الإمبراطورية بعيدة عن عاصمتها ومركزها، وتتمتع بنوع من الحكم الذاتي. ومن أهم هذه المراكز بيروت (في لبنان) ومسقط والبحرين والكويت (في منطقة الخليج العربي)[٧٧].

وسنحاول، في ما يلي، أن نبين أن العمليات الانتقالية، المسؤولة عن تكوين نظام التدرج الطبقي، قد خضعت للتعديل، بسبب المظاهر، وهذه نصنفها تحت باب الرأسمالية السطحية.

III. المرحلة الحديثة
التدرج الطبقي الاجتماعي والرأسمالية السطحية

تتمثل نقطة التحول الرئيسية في الانتقال إلى المرحلة الحديثة في المراسيم الإصلاحية التي صدرت ما بين ١٨٢٦ و١٨٥٨، والتي يطلق عليها عادة اسم **التنظيمات** (Karpast, 1968, Hershlag, 1964: 27-52). وبما أن جزءاً كبيراً من مسؤولية إصدار هذه الإصلاحات يعود إلى تدخل الدول الأوروبية الكبرى التي كان لها مصلحة في الحفاظ على نظام الامتيازات للأجانب (Capitulary System)، فإنه ينبغي دراسة هذين التطورين (أي التنظيمات، ونظام الامتيازات للأجانب) معاً، بدلاً من دراسة كل منهما على حدة.

وقد ترددت الأحداث التاريخية، التي نجمت عن نقطة التحول الرئيسية هذه، مراراً وتكراراً، لكنها للأسف لم تتم دراستها دراسة منهجية وشاملة. ويعاني الكثير من الدراسات الحديثة حول أسباب التخلّف ونتائجه في العالم العربي، أحد أمرين: إما الافتقار إلى فهم البعد التاريخي (أي البعد الخاص بتطور القوى الاجتماعية) فهماً واضحاً! أو الاستمرار بالأخذ بالمفهوم الآسيوي والمفهوم الأبوي. ولهذا، سيطرت على معظم الكتّاب الظاهرة العامة، المتمثلة في البحث عن أمور موازية للتطور الأوروبي ـ أي البحث عن قوى وأحداث لها ما يماثلها في التطور الأوروبي ـ مثل طبقة النخبة المتفرنجة، أي الملتزمين بالنمط الأوروبي[٧٨].

والاعتراض الذي كررناه باستمرار طيلة هذه الدراسة، يتمثل في ما كتبه أندرسون (١٩٧٤: ٥٤٨ ـ ٥٤٩): «لا يمكن، بحال من الأحوال، جعل التطور الآسيوي مقصوراً على صيغة وحيدة، هي الصيغة المتبقية بعد ترسيخ قواعد التطور الأوروبي».

الأصول الاجتماعية ـ الاقتصادية للمرحلة الحديثة

أوضحنا في الجزء السابق أن هناك عمليتين انتقاليتين، تفسّران التغيّرات البنيوية التي تميزت بها المرحلة المتوسطة. أولاهما انهيار المركنتالية الكلاسيكية، وظهور البيروقراطية الإقطاعية القائمة على نظام خاص للأراضي. وثانيهما ازدهار المركنتالية الأوروبية، وما نجم عنه من هيمنتها على التجارة في البحر المتوسط، وظهور الرأسمالية الصناعية في غرب أوروبا. ومن المعقول القول إن هاتين

العمليتين تمثلان الخلفية الاجتماعية الاقتصادية الأساسية للمرحلة المتوسطة (Brandel, 1974, Vol. I.1)[٧٩].

وكان نظام الامتيازات التجارية، الذي أدى، في النهاية، إلى إطالة عمر الإمبراطورية العثمانية، قد بدأ من هذا المنطلق، لكنه وصل ذروة تطوره في القرن التاسع عشر (Hershlag, 1964, 42-46). فقد بدأ هذا النظام بامتيازات وتنازلات منحت للدويلات الإيطالية عام ١٥٢٨، وتبعتها تنازلات تجارية مصحوبة بامتيازات معينة لرعاية الدول المعنية: منحت لفرنسا عام (١٥٣٥) ولإنكلترا (١٥٨٠ ـ ١٥٨٣) وهولندا (١٦١٣) وروسيا (١٧١٧) والنمسا (١٧١٨) وبروسيا (١٧٤٠).

وفي القرن الثامن عشر، أضيفت كل الدول الأوروبية (والولايات المتحدة الأميركية عام ١٨١٨) إلى قائمة الدول المتمتعة بامتيازات وتنازلات[٨٠].

ولم يكد القرن التاسع عشر ينتصف، حتى كان نظام الامتيازات للدول الأجنبية قد بلغ حدّاً خطيراً. واتفق أن حدث هذا مع قيام أزمة اقتصادية عامة في الإمبراطورية العثمانية، وازدياد الديون الأجنبية والعامة على الدولة زيادة رهيبة، مما كاد يوصل السلطة المركزية إلى العجز الكامل. وقد اكتسب هذا العجز صفة رسمية حين أبرمت تركيا مع بريطانيا معاهدة ١٨٣٨. وتحطمت الاحتكارات العثمانية الإنتاجية والتجارية، وأعفي التجار الأوروبيون وأتباعهم من الرسوم الجمركية، وسمح لهم بامتلاك الأراضي ونقل البضائع داخل الإمبراطورية دون أية قيود[٨١].

وأقيمت بين القوى الأوروبية والولايات المختلفة في الإمبراطورية العثمانية علاقات تجارية، من دون أن يكون للحكومة المركزية أي سلطان عليها. وأصبحت القطاعات الاقتصادية الخاصة بالاستيراد والتصدير تدار بالكامل من قبل البلاد الأوروبية الرأسمالية عن طريق شركاتها ووكلائها[٨٢]. وإضافة إلى ذلك، كان التغلغل الأوروبي المالي يتخذ أبعاداً جديدة، من خلال إنشاء البنوك، مثل بنك الشرق الألماني، والبنك الألماني، وبنك كريديه ليونيه، والبنك العثماني. وفي عام ١٨٥٦، منح البنك العثماني وحده دون سواه حق إصدار العملة في جميع أنحاء الإمبراطورية. وبهذا بدأت تظهر العواقب الخطيرة جداً للتغلغل المالي الأوروبي، ثم امتدت سيطرة البنك على الإقراض والتمويل، فشملت الاستثمارات في الخدمات، والمناجم، والسكك الحديد، والموانىء ومصادر الماء، والطاقة، والمشاريع التجارية والزراعية بشكل عام (Hershlag, 1964: 47). وبحلول عام ١٨٨٣، كانت الحكومة

المركزية والولايات (مصر، على سبيل المثال) قد سلمت صادراتها الزراعية الرئيسية (كالتبغ والقطن) إلى شركات مشتركة، يسيطر عليها رأس المال الأجنبي[٨٣].

وباختصار، كانت الأحوال الفعلية السائدة في الأقطار العربية، ما بين ١٨٥٨ و١٩١٤، تتسم بالتبعية الاقتصادية، وذلك قبل قيام الإدارة الاستعمارية الأوروبية عقب الحرب العالمية الأولى بوقت طويل، فيما عدا مصر التي تم احتلالها عام ١٨٨٢. لذلك، حين أعلنت الإجراءات الإصلاحية (التنظيمات) كانت الأهداف المرجو تحقيقها متطابقة مع نتائج نظام التنازلات والامتيازات للأجانب، فعملت، في النهاية، على توسيع المصالح الأجنبية وعلى تقطيع أوصال الإمبراطورية.

أما الأهداف الرئيسية لإعلان الإجراءات الإصلاحية أو التنظيمات، فقد كانت كما يلي:

١ ـ تضييق الفجوة التكنولوجية بين الإمبراطورية وأوروبا الغربية في المجال العسكري.

٢ ـ زيادة كفاية الجهاز البيروقراطي عن طريق إشاعة مفهوم المسؤولية العامة والمدنية في مجالات التعليم والمواصلات، وفي مجالات أخرى من الخدمات العامة.

٣ ـ ولكي يتحقق هذان الهدفان، أصبح من الضروري إجراء تغييرات جذرية في البنية الزراعية وفي نظام الأراضي (Darvison in polk chamber, Hwrewilz, 1978; 63-108 Lewis, 1961, part II 1968: 93-108). ولهذا تطابقت نتائج **التنظيمات** مع نتائج نظام الامتيازات والتنازلات للأجانب، وتضافرتا في إحداث تحول تدريجي في البنية الاجتماعية، وفي خلق تقسيم «جديد» للعمل. وقد استمرت عملية التحول التدريجي هذه من دون توقف في ظل الإدارة الاستعمارية، التي حرصت بشتى الوسائل على الاحتفاظ بالملامح الرئيسية المتخلفة في البنية السابقة، رغم مظاهر التجميل الحديثة لتلك الملامح.

وفي المراكز الحضرية، أدى تدفق البضائع الأوروبية الجاهزة، وتفسّخ الاحتكارات الأهلية للإنتاج إلى انهيار نقابات الصناع والحرفيين[٨٤]. وكانت الامتيازات المضمونة للتجار الأوروبيين ووكلائهم، الذين كانوا أيضاً من الأجانب (يونانيين، إيطاليين، أرمن) أو من الأقليات المسيحية أو اليهودية، قد أعطتهم الأفضلية للهيمنة على القطاعات الديناميكية في الاقتصاد: التصدير والاستيراد، والصناعة، والتجارة، والمال.

ولم تظهر شريحة تجارية عربية تقوم بأعمال الوكلاء للشركات الأجنبية إلا بعد الحرب العالمية الأولى[٨٥] (فيما عدا سوريا التي ظهرت فيها هذه الشريحة وتوسعت في وقت مبكر نسبياً).

أما في الريف، فقد ألغت **التنظيمات** نظام دافعي الضرائب الزراعية (الالتزام) ونظام الثمار. وفي عام ١٨٥٨، أعلن قانون جديد للأراضي، وفيه تعريف قانوني جديد للملكية الخاصة للأرض، باعتبارها شيئاً مميزاً عن «وضع اليد» (possession) أو الملكية النسبية. وهذا ألغى بالتالي مفهوم المشاع أو الملكية الجماعية للأرض[٨٦].

وطبقاً للقانون الجديد، أصبح من الممكن نقل أرض الميري (أرض تملكها الدولة) إلى أرض ملك (ملكية خاصة أو حرية التصرف في الأرض) بعد استلام وثيقة بحق الملكية، تسمى **الطابو** (قانون الطابو). وقام مكان نظام الضرائب القديم نظام جباية مباشرة للضرائب عن طريق موظفين لهم رواتب. أما الوظيفة العسكرية للنظام القديم، فقد حلّت محلّها الخدمة العسكرية الإلزامية، التي تفرض على الجميع.

ومع أن الهدف الأصلي لهذا القانون، كان زيادة السلطة المباشرة للدولة على إدارة الأراضي، فقد هلّل له الكثيرون من العلماء، واعتبروه نقطة التحول الحقيقية في ظهور «الشرق الأوسط» الحديث.

ويقول البروفسور كاربات (١٩٦٨: ٨٤ ـ ٩٠): «كان قانون الأراضي حدثاً هاماً جداً في تاريخ الشرق الأوسط، سواء من حيث علاقته بالسياسة المالية للحكومة أو من حيث آثاره الهامة، في نظام التدرج الطبقي الاجتماعي». ومن المؤكد أن تقويم البروفسور لموضوع التدرج الطبقي الاجتماعي، هو تقويم صحيح، كما سنرى، ونكتفي الآن بالقول إن قانون **الطابو** أصبح الأساس لتشكل الطبقة الحاكمة في المرحلة الحديثة.

وقد خضعت التجديدات الاقتصادية والقانونية لشيء من التعديل، خلال الإدارة الاستعمارية، التي قامت بعد الحرب العالمية الأولى (فترة الانتداب) ولدى قيام الدولة القومية المستقلة في العراق وسوريا ومصر، مع أن مصر وقعت تحت الحكم الاستعماري قبل هذه الفترة (أي منذ عام ١٨٨٢).

وعلى كل حال، وبشكل عام ومبدئي، ظلّت هذه التجديدات القانونية والاقتصادية، هي السائدة حتى قيام العسكريين بالاستيلاء على السلطة، وحتى

ظهور قوانين الإصلاح الزراعي في الخمسينيات من القرن الحالي ـ (أما الجزيرة العربية فقد كان لها وضع خاص).

وينبغي أن تفهم التعديلات في قوانين ملكية الأرض فهماً صحيحاً، في سياق الاضطراب السياسي الحاد الذي تميزت به هذه الحقبة، ابتداء من فترة **التنظيمات** حتى الوقت الحاضر. فقد ارتبط قيام الحركات القومية بمقاومة **التنظيمات** في الولايات الآسيوية، وبمقاومة سياسة «التتريك» في المسألة القومية (Lutsky, 1969). وفي ظل الكفاح السياسي ضد الإدارة الاستعمارية، وضد الشريحة الاجتماعية الحاكمة المرتبطة بها، كما ظلّت الأيديولوجيات السياسية التي أنجبها هذا الكفاح، قوى سياسية مهيمنة وذات أشكال متعددة حتى الخمسينيات.

ويمكن إدراك النمط العام لطريقة التدرج الطبقي في هذه المرحلة بوضوح. فقد تبلورت التحولات الجذرية في التقسيم الاجتماعي للعمل، وفي عملية تكوين الجهاز البيروقراطي. وتحول اقتصاد الكفاف (نمط اقتصادي ينتج فقط ما هو ضروري للعيش) إلى اقتصاد تجاري كامل، تحركه عوامل التصدير والاستيراد. ونما القطاعان، العام والخاص، نمواً ملموساً. وفي الريف، انهارت البنية الزراعية التقليدية، لتحلّ محلّها علاقات إنتاج جديدة[٨٧]. كل هذه التطورات تتيح لنا أن نتصور نمطاً حديثاً للتدرج الطبقي، قائماً على أساس التقسيم الجديد للعمل، ومستنبطاً بشكل مشروع من تحليل البنية المهنية المتميزة في الأقطار العربية.

عملية التدرج الطبقي: الحراك البنيوي

كان الوجهاء الحضريون يدرجون تحت بند الأعيان، ويعتبرون الشريحة الرئيسية الثانية في النظام العثماني للتدرج الطبقي الهرمي[٨٨]. هذه الشريحة وكل الجماعات المتباينة المتفرعة منها، كانت المستفيد الرئيسي من قانون الأراضي النابع من **التنظيمات**.

ولكي نفهم التطورات اللاحقة، لا بد لنا أن نعرف كيف تحولت هذه الجماعات الفرعية، المتباينة، إلى طبقة حاكمة متماسكة، في المرحلة الحديثة.

فقد برز شيوخ القبائل ورؤساء القرى كطبقة ملاكين للأراضي. وقد نجم هذا، بصورة رئيسية، عن الفوضى التي خلقها الصراع بين نظام الملكية الجديد (قانون الطابو) ونظام المشاع التقليدي. فقد خاف الفلاحون من تسجيل الأراضي

بأسمائهم، خشية أن يكون التسجيل تمهيداً لدعوتهم للخدمة العسكرية الإلزامية، أو لفرض الضرائب عليهم. ولهذا، راحوا يزوّرون مردود الأرض، ويسجلون العقارات إما باسم رئيس القبيلة، أو باسم شخص في الأسرة معفى من الخدمة العسكرية الإلزامية (Warriner in Issawi, 1966: 76).

وفي واقع الأمر، تجاهل الفلاحون سندات التمليك، واستمروا في فلاحة الأرض بحسب النظام القديم. وفي هذه الأثناء، لم تعترف دوائر تسوية الأراضي (في عهد الانتداب) إلا بالذين يحملون فعلاً سندات تمليك، وهؤلاء هم شيوخ القبائل أو الوكلاء (سركالات). لكن في بعض أجزاء سوريا (باستثناء فلسطين) اعترفت الإدارة بنظام المشاع، وفي هذه الحالات حدث تجزيء لا بأس به في ملكية الأراضي.

وكان الفلاحون، من ذوي الأملاك الصغيرة، يقعون دائماً تحت طائلة الديون بسبب عوامل كثيرة. وكان هذا يدفعهم للاقتراض من وجهاء المدن: أي من التجار والأشراف، مقابل فوائد عالية. وكان هذا يضطرهم، في نهاية الأمر، إلى بيع ممتلكاتهم للأثرياء من وجهاء المدن. وفي هذه الحالات، كان الفلاحون يبقون في الأرض، كأجراء عند الطبقة الجديدة من كبار الملاكين[٨٩]. هذا وقد احتفظت الإدارة الاستعمارية للأقطار العربية بقانون الأراضي العثماني، وشجعت تحويل أراضي الدولة إلى ملكيات خاصة. ونتيجة لذلك، أصبحت جماعة شيوخ القبائل، وجماعة وجهاء المدن طبقة واحدة من كبار الملاكين ذوي النفوذ السياسي، كما أصبحوا زعماء المجتمع وممثلي الأمة[٩٠].

وعند منتصف القرن العشرين، برز الوجهاء والأعيان (من أشراف وتجار وشيوخ قبائل) ككتلة سياسية حاكمة، ذات مصالح اقتصادية واحدة، وصارت الوظائف القيادية، في الخدمة المدنية، وفي الجيش، وفي المهن الرفيعة، تسند إلى هؤلاء الوجهاء، كما توسعت أملاكهم من الأراضي إلى حدّ ضخم. ويشير وارينر (Warriner ١٩٦٦ : ٧٧) إلى أن الملاكين، الذين اكتسبوا الأراضي بهذه الطريقة، «قلّما كانوا من المزارعين، بل إنهم ربما لا يزورون القرى التي كانوا يملكونها. وعلى سبيل المثال، يقال إن عائلة في دير الزور على نهر الفرات، كانت تملك اثنتين وثلاثين قرية».

وفي مصر عام ١٩٣٦، كان ١,٤٪ من الملاكين يملكون أكثر من ٥٠٪ من

الأراضي المفلوحة (Harshlag, 1964: 216, Table XXVII). وفي أوائل الخمسينيات كان ١٪ فقط من سكان الريف يملكون عشرين فداناً أو أكثر (حسين: ١٩٧٣: ٤٤ ـ ٤٩). وطبقاً لإحصاء عام ١٩٥٨ في العراق، كان ٣٪ من السكان يملكون ثلثي الأراضي الزراعية (حسن: ١٩٧٠: ٣٦٢)[٩١].

واقترن تطور النظام البيروقراطي الحديث في الأقطار العربية بثلاثة اتجاهات رئيسية، فرضتها الظروف الاجتماعية والاقتصادية السائدة. وقد لخص عيساوي (١٩٦٦: ٥٠٥ ـ ٥١١) هذه الاتجاهات، فوصفها بأنها نقلات رئيسية ثلاث في القوة الاقتصادية، وهي:

أ ـ من الأجانب إلى أبناء الوطن.

ب ـ من مصلحة الملاكين إلى المصالح المالية والتجارية والإدارية.

ج ـ من القطاع الخاص إلى قطاع الدولة ـ أي القطاع العام.

وقد كان الدور الذي قامت به الحركات القومية في إنجاز هذه النقلات دوراً مهماً، ولكن أهميته لا تقع في نطاق هذا البحث.

غير أن ما تنطوي عليه هذه النقلات، بالنسبة إلى نظام التدرج الطبقي، يتصل بظاهرتين: ظهور ما يسمى بالطبقات المتوسطة، وإدراج الفلاحين ضمن طبقة البروليتاريا. ولقد تطلب نمو القطاعين، الخاص والعام، مهنيين مدربين ذوي مهارات تقنية وإدارية، لملء المناصب البيروقراطية فيهما. ومنذ عام ١٩٣٠ أدخل التعليم الإلزامي الشامل، ليقوم بوظيفة توفير هؤلاء المهنيين، ولهذا أصبح التعليم عاملاً حاسماً رئيسياً في نظام التدرج الطبقي الاجتماعي[٩٢].

وأحدث قيام المجموعات، ذات التدريب الغربي والمهارات التقنية الغربية، في بادىء الأمر، صراعاً بين مجموعة أصحاب المهارات التقليدية في جانب، ومجموعة المديرين والموظفين المدنيين، والأطباء، والمحامين، والمهندسين... إلخ في الجانب الآخر. (Berger, 1964: 258-262, Gulick and Abu Lughad in Lapidus, 1967, 122-187). وقد حلت الخسارة بالحرفيين، والموظفين الدينيين (العلماء)، والتجار الصغار، الذين كانوا يكونون المجموعة الأولى. وعلى سبيل المثال، تبين دراسة مسحية، أجرتها حكومة الانتداب في سوريا، أنه بين عامي ١٩١٣ و١٩٣٧، انخفض عدد الحِرفيين في سوريا، التي كانت مركزاً هاماً للحرف اليدوية التقليدية،

من ١١٠٦٧٣ إلى ٧١٨٢٢ حرفياً. كما تبين أيضاً أن هذا الانخفاض كان ملموساً في المدن الصغيرة أكثر منه في المراكز الحضرية الكبيرة (يستشهد باير Baer (١٩٦٦ : ٢١٣) بهذه الدراسة) وفي الوقت نفسه، لم تتطور الصناعة الحديثة بنسبة موازية.

وبسبب غياب المعلومات المبنية على الملاحظة والتجربة المباشرة، يمكن، بشكل مؤقت، إرجاع الأصل الاجتماعي والاقتصادي، لما يسمى الطبقة المتوسطة، إلى العلماء والشرائح الفرعية المتمثلة في التجار وملاكي الأراضي. في المقام الأول، فقد تقوض مركز العلماء بشكل خطير، عندما ألغي نظام الإلتزام أن نظام دافعي الضرائب الزراعية. وقلل التعليم الغربي، الذي جاء في أثر هذا الإلغاء، من أهميتهم الاجتماعية في الحياة الثقافية في المجتمع. ودخلت أعداد كبيرة من الناس ذوي التعليم الحديث في الخدمة العسكرية، وبدأوا يرتقون إلى مكانة أو مرتبة اجتماعية عالية (Baer, 1962, 214-218).

ثانياً، كان قسمٌ صغير، مما يسمى الطبقات المتوسطة، ينحدر من شريحتي التجار وملاكي الأرض. وجذب التوسع الضخم في البيروقراطيات الحديثة في الأقطار العربية في الخمسينيات، والنقلة الاقتصادية الواسعة إلى القطاع العام بعض أبناء الشرائح الاجتماعية العيا والحاكمة إلى المناصب العليا في الخدمة المدنية. وهذا يصدق بوجه خاص على أواخر الخمسينيات في مصر، يقول البروفسور Bergue (١٩٦٥) عن هذه الحقبة: «المقاول التجاري، في الوقت الحاضر، نشط في الميدان البيروقراطي».

لكن غالبية ما يسمى الطبقات المتوسطة الجديدة، تأتي من الشرائح الاجتماعية الدنيا في البنية السابقة. وهؤلاء يقول عنهم هالبرن (Halpern, 1963: 52) ما يلي:

> «الزعامة، في جميع الميادين، في الشرق الأوسط، تنتزعها، الآن، وبشكل متزايد، طبقة من الرجال الذين يستلهمون المعرفة غير التقليدية، ويتجمعون حول نخبة من أصحاب المعاشات المدنيين والعسكريين، وفيهم السياسيون والمنظمون، والإداريون، والخبراء. لكن الدور الذي يفترض أن هذه الطبقة تؤديه في عملية التطور، ما برح يخضع للجدل والنقاش الحاد، ولا سيما فيما يخص دور العسكريين»[٩٣].

ولكن التفسير الأجدر بالقبول، والخاص بدور تحالف المدنيين والعسكريين من الطبقة الوسطى، يتناول مشكلة فشل الأقطار العربية في ميدان التصنيع، وفشلها في التخلص من حالة الاعتماد على الخارج، ومن حالة التمزق بين مبدأين سياسيين متناقضين، أحدهما يأخذ به التحالف بين شريحتي التجار وملاكي الأراضي، والثاني تأخذ به بقية الشعب... كذلك، فإن التحول إلى القطاع العام، واستيلاء العسكر على السلطة في الخمسينيات يفسران على أنهما محاولة لوضع القطاع الرأسمالي في عهدة الجهاز البيروقراطي للدولة، وعهدة الشريحة المسيطرة على هذا الجهاز، أي شريحة التقنيين والفنيين والعسكريين، الذين يصنفهم بعض الكتّاب تحت باب «بورجوازية الدولة» (عبد الملك، ١٩٦٨؛ حسين، ١٩٧٣؛ خفاجة، ١٩٧٤، ١٩٧٩).

ولا تزال الطبقة العاملة حقاً (أي البروليتاريا) بالمعنى الحديث، في الأقطار العربية، طبقة صغيرة نسبياً. وبنية هذا القطاع الصغير من الطبقة العاملة، تتكشف عن بعض الملامح التي تتميز بها البلاد النامية. ومعظم الكتّاب لا يختلفون حول المقولة التي ترى أن الأصل الاجتماعي والاقتصادي للطبقة العاملة، هو الحرفيون التقليديون والفلاحون، الذين انتزعت منهم أراضيهم.

التصنيف المهني، وتركيبة الشرائح المختلفة

حتى الآن، اقتصرنا على توضيح ظهور النمط الجديد للتدرج الطبقي عن طريق الحراك البنيوي، ويمكن القول إن التحصيل العلمي، الذي هو ضروري للمهارات الحديثة (في مقابل المهارات التقليدية) قد دخل، إلى جانب المنزلة الاجتماعية والثراء، كعامل رئيسي في تكوين الطبقة التي لا تقوم بعمل يدوي، والتي تتميز أساساً بمثل هذه المهارات (أي غير اليدوية). لكننا حتى الآن، لا نملك جواباً واضحاً لكيفية تفسير البنية المهنية، وعلاقتها بالتدرج الطبقي الاجتماعي.

وحتى الآن، لم تجر قط دراسة تقوم على الملاحظة والتجربة (إمبيريقية) على نطاق واسع للإجابة عن هذا السؤال. أما الأيديولوجيا الرسمية، فإنها، سواء كانت دينية أو سياسية، تنفي وجود شرائح أو طبقات اجتماعية. ومن الواضح أن مثل هذا الوضع، لا يخلق مناخاً ملائماً للبحث القائم على الملاحظة والتجربة[٩٤].

ومعظم المعلومات المتعلقة بنظام التدرج الطبقي هي، في أغلب الحالات، مستقاة، بصورة غير مباشرة، من مصادر أخرى أو من أرقام الإحصاءات الرسمية[٩٥].

وقد اعتمد حسين (١٩٧٣: ص ٤٤ وما يليها) على الإحصاءات الرسمية، لدى وضعه للجدول (الرقم (٢)) الذي يبين البنية المهنية في مصر في الخمسينيات من القرن الحالي. ومن الصعب أن نتوصل إلى استنتاجات على أساس الأرقام التي يوردها حسين، لأنه لم يعرف أو يحدد تصنيفاته المهنية. ومن ناحية أخرى، يعرض بيرجر (١٩٦٤: ٢٥١ ـ ٢٥٥) تقديرات للطبقة المتوسطة الحضرية في مصر، بين عامي ١٩٤٧ و١٩٥٧ (في الجدولين ٣ و٤). وهو يعرّف الطبقة المتوسطة بوصفها تشمل:

١ ـ التجار والصناع الصغار، الذي يعملون لحسابهم الخاص، والذين لا يؤهلهم دخلهم وقوتهم لتصنيفهم ضمن الناس المتنفذين حقاً في الحياة السياسية والاقتصادية.

٢ ـ ومجموعة هي خليط كبير من المهنيين المستقلين، كالأطباء والمحامين، ومن المديرين والفنيين ومن العاملين في الخدمة المدنية، كالكتبة ورؤساء المكاتب. لكن تعريف بيرجر Berger لمهن الطبقة المتوسطة، هو تعريف ذاتي وغير دقيق. والهدف من عرض هذه التقديرات غير الدقيقة، هو إعطاء فكرة عن صورة البنية المهنية في بلد يعتبر «أكثر» بلدان الشرق الأدنى تطوراً ـ أي في مصر.

جدول رقم (٢)
البنية المهنية في مصر في الخمسينيات من القرن العشرين
النسبة المئوية للمهن الرئيسية من مجموع السكان، ومعدل دخل الفرد الواحد

	العدد الإجمالي للسكان (بالآلاف)	العدد الإجمالي للسكان (النسبة المئوية)	معدل دخل الفرد الواحد (بالجنيه المصري)
تصنيف المهن في المدن: ١ ـ الطبقة العاملة	٧٩٠	١٠	٦٠,٨
٢ ـ العمال غير المهرة ومن هم دون البروليتاريا	١,٥٢٠	١٩	٢٩,٤
٣ ـ العاطلون عن العمل	٢,٩٨٣	٣٧	ـ
٤ ـ البورجوازية الصغيرة:			
ـ الموظفون الصغار	١,١١٧	١٤	١٠٥,٦
ـ المقاولون التقليديون	٧٣٦	٩	١٢٧,٧
٥ ـ الكوادر (الاختصاصيون)	٦١٤	٨	١٣٣,٥
٦ ـ البورجوازية الكبيرة	٢٤٠	٣	٨٤٥,٨
مجموع سكان المدن	٨,٠٠٠	١٠٠	٧٣,٤
تصنيف المهن في الريف:			
٧ ـ الفلاحون الذين لا يملكون أرضاً أو يملكون جزءاً من فدان	١٥,٠٧٥	٧٩	٤,٨
٨ ـ الفلاحون الأغنياء أو شبه الأغنياء	٣,٧٢٥	٢٠	٥٧,١
٩ ـ كبار الملاك (أكثر من ٢٠ فداناً)	١٥٠	١	٧٧٣,٣
مجموع سكان الريف	١٨,٩٥٠	١٠٠	١٧,٠

المصـــــــــدر: Mahmoud Hussein (1973) Class Conflict in Egypt 1945-1970, New York: Monthly Review Press, p. 45.

جدول رقم (٣)
الطبقة الوسطى الحضرية في مصر عام ١٩٤٧

المهنة	العدد	النسبة المئوية من الطبقة الوسطى	النسبة المئوية من العمالة
التجار والباعة	٢٥٤,٣٨٨	٥١	٣
الموظفون الكبار والوكلاء	١٢٧,٧٨٦	٢٦	١,٥١
المهنيون	٩٤,٣٣٩	١٩	١,١١
رجال الأعمال والكتبة	٢٢,٥٦١	٤	٠,٢٧
المجموع	٤٩٩,١٦٤	١٠٠	٥,٨٩

جدول رقم (٤)
مهن الطبقة الوسطى الحضرية في مصر عام ١٩٥٧

المهنة	عدد الأشخاص	النسبة المئوية من العمالة
الأعمال المهنية والفنية (التقنية)	١٧١٠٠٠	٢,٤
الإداريون	٦٥٠٠٠	٠,٩
وظائف الكتبة	١٩٣٠٠٠	٢,٨
المجموع	٤٢٩٠٠٠	٦,١

المصـــــــــدر: Moroe Berger (1964), The Arab World to day, New York, Anchor Books (Doubleday), PP. 252-254.

ويصـور حسين (١٩٧٠: ١: ٣٦٣ ـ ٣٦٦) البنية المهنية في العراق على أنها تتكون من فئتين رئيستين: الحضري والريفي. وطبقاً لإحصاء عام ١٩٥٧، فإن الفئة الريفية أو القطاع الزراعي، «يتألف من طبقتين رئيسيتين هما:

أ ـ الملاكون الحضريون أو القبليون (٣٣٦٠ شخصاً).

ب ـ طبقة الفلاحين الفقراء الذين لا يملكون أرضاً (١٦٤٦٤٠ شخصاً).

ويرى حسين أن القطاع الصناعي (الحضري) في العراق، يتألف من طبقتين

رئيسيتين هما طبقة الصناعيين والطبقة العاملة، التي يبلغ عددها ٤٤٢٠٠٠ شخص. وهو يتوصل إلى هذا التقدير عن طريق جمع كل العاملين في النقل والمواصلات وفي الفعاليات الخاصة والعامة. وطبقاً لهذا كله، فقد كبر حجم القطاع الصناعي في العراق من ٧٪ من قوة العمل عام ١٩٤٧، إلى ١٥٪ في عام ١٩٥٧. وهناك قطاع ثالث ـ قطاع التجارة والحِرف والخدمات العامة (العاملون لدى الدولة). ويتألف هذا القطاع من المجموعات المهنية المختارة التالية: أ) ٨٦٠٠ شخص من «طبقة رجال الأعمال»، ب) ٥٨٠٠٠ شخص يعملون لحسابهم الخاص، ج) ٣٩٠٠٠ شخص يعملون في المهن والخدمات الفنية.

لكن موثوقية التقديرات التي هي من هذا النوع، لا تؤهلها كأساس تبنى عليه الاستنتاجات الخاصة بالتدرج الطبقي الاجتماعي. وإضافة إلى مشكلة قلة الموثوقية هذه، هناك، في رأينا، مشكلة أخرى أكثر خطراً، وهي تتمثل في الاستعمال العشوائي لتصنيفات تقليدية، مثل الطبقة البورجوازية، والطبقة الوسطى، وطبقة البروليتاريا، من دون تحديد دقيق لمعانيها، ومن دون شرح لكيفية اشتقاقاتها. ونتيجة لتثبيت التصنيفات التقليدية، يصبح ترددها أمراً عشوائياً، خالياً من الإشارة إلى الملامح الثقافية والبنيوية المميزة للجماعات المهنية التي تدرج تحت هذه التصنيفات. والجدول (رقم (٥)) التالي، والمأخوذ من أربعة مؤلفين، يوضح لنا الإشكالات التي ينطوي عليها هذا المدخل[٩٦].

إضافة إلى ذلك، تميل التصنيفات التقليدية إلى طمس الملامح الخاصة للطبقات العامة في البلدان النامية. ويشير غوردون Gordon وفريدمان Fridman (١٩٦٢)، اللذان قاما بدراسة واسعة للطبقات العاملة في الهند وفي مصر، إلى أنه يمكن إرجاع العامل الرئيسي في «تشويه» تطور البروليتاريا على النمط الغربي إلى الظروف الاستعمارية. وقد وجد هذان الباحثان (١٩٦٣: ٤٧ ـ ٥٧) أن القليلين جداً من الفلاحين والحرفيين، الذين يفشلون فشلاً ذريعاً، يصبحون بروليتاريين بالمعنى الدقيق، بل يكونون جيشاً من قوة العمل الاحتياطية، قوامه أشباه البروليتاريين وأشباه المتسولين. وتميل هذه الكتلة الكبيرة من العمال غير البروليتاريين إلى التجمع حول البروليتاريا الصناعية، ومن هنا، تبقى البروليتاريا الحقيقية صغيرة الحجم.

ويضيف غوردون (Gordon) وفريدمان (Fridman) أن الملامح الرئيسية للتشويه في تطور الطبقة العاملة، تتمثل في: ١) التمركز الكثيف في مشاريع وأعمال معينة في مناطق معينة (حضرية)، ٢) إنتاجية متجانسة نسبياً (دون تفريق أو

مفاضلة في المهارات)! ٣) الاحتفاظ، لأمد طويل، بمختلف أنواع الروابط مع القرية، وذلك لأسباب اقتصادية، أو بسبب حداثة الهجرة منها، وقرب العهد بها! ٤) استمرارية هذه الملامح بعد الاستقلال الوطني.

هذا وقد دُرس نظام التدرج الطبقي في الريف، دراسة أوسع، من قبل علماء الأنثروبولوجيا، الذين استقر رأيهم على أن العاملين الحاسمين في نظام التدرج الطبقي هما: أ) ملكية أو عدم ملكية الأرض! ب) المهمات المهنية التي يتم إنجازها. كما بينوا أن هذين العاملين مستقران إلى حدّ ما، رغم اختلاف الأماكن والأزمنة[٩٧].

فإذا ما أخذنا هذين العاملين في الحسبان، فإننا نميل إلى تصنيف أهل الريف إلى: أ) كبار الملاكين، الذين ربما كانوا من طبقة الأوليغاركيين (الأغنياء) الحضريين، أو من طبقة الزعماء القبليين الإقطاعيين، حتى الخمسينيات من هذا القرن! ب) الفلاحين الموسرين، ذوي الأملاك المتوسطة الحجم! ج) الفلاحين الفقراء أو الذين لا أرض لهم (وهذا ما فعله حسين، ١٩٧٣: ٤٥). لكن المعايير لوضع نقاط فاصلة راسخة، من حيث حجم الأملاك، لم تكن دائماً معايير دقيقة ومبررة بدرجة كافية.

ولا شك في أنه يوجد بعض الاختلافات عن هذا النمط من التدرج الطبقي. وأحد هذه الاختلافات هو ما أشار إليه الكثيرون من علما الأنثروبولوجيا، وله علاقة بتحديد مركز الجماعات التي لا تكتسب رزقها من الأرض، مثل جماعة الأسياد، التي هي في بعض المناطق جماعة محترمة مهيبة، وجماعات كبار الموظفين، والمهنيين، وأصحاب الحوانيت، والحرفيين[٩٨].

وإضافة إلى ذلك، هناك متغيرات انتقالية، كالانتساب الاجتماعي، مثلاً، تعمل أحياناً على تعزيز العوامل المهنية في نظام التدرج الطبقي، وأحياناً أخرى تتعارض معها[٩٩].

وعلى كل حال، فإن الاستنتاج الرئيسي، هنا، هو أن ثمة تشابهات واضحة في نظام ترتيب الجماعات، اجتماعياً، بين سكان الأرياف في الأقطار العربية، ومن المهم أن نلاحظ أن الشرائح الريفية في هذه الأقطار، أدت دوراً سياسياً هاماً في النصف الأول من هذا القرن (Fisher, 1955, Abd Antoun and Harik, 1972).

ولقد خضعت أنماط التدرج الطبقي الاجتماعي، في أقطار الشرق الأدنى،

لتعديلات رئيسية خلال اضطرابات عملية التحول الجارية منذ الحرب العالمية الثانية. وهناك مظهران من مظاهر عملية التحول هذه، لهما أهمية خاصة، من وجهة نظر التدرج الطبقي، وهما: ١) التوسع الضخم في الجهاز الطبقي في المجتمع، كتمهيد للتصنيع (أو من دون وجود هذا الهدف)، ٢) ظهور الأنظمة العسكرية في الأقطار الزراعية الرئيسية، في مقابل الأقطار غير الزراعية. وفي رأينا، أن الدراسة المنهجية للحراك البنيوي، قد تكشف عن ضخامة هذين المظهرين في نظام التدرج الطبقي الاجتماعي.

شكل رقم (١)
الازدهار والتدهور الاقتصادي (حراك بنيوي) والتركيبة المتغيرة للسكان في المراحل التاريخية الثلاث

المرحلة الكلاسيكية (١٠٠٠ ميلادية)	المرحلة المتوسطة (١٧٠٠ ميلادية)	المرحلة الحديثة (١٩٥٠ ميلادية)
ش ١: الأرستقراطيون المتربعون في السلطة (الشرعية الحاكمة).	ش ١: كبار البيروقراطيين العسكريين (الشريحة العسكرية الحاكمة).	ش ١: الأوليغاركيون (التجار) والملاكون(الشريحة الحاكمة).
ش ٢: الأوليغاركيون (التجار) وكبار الملاكين الحضريين (الشريحة العليا).	ش ٢: العلماء والأعيان (الشريحة العليا).	ش ٢: المهنيون الذين يعملون لحسابهم، والذين يتقاضون رواتب (الشريحة المتوسطة).
ش ٣: الشريحة المتعلمة: موظفو الدولة، العلماء والقضاة.	ش ٣: الأوليغاركيون (التجار) والموظفون من مرتبة أقل.	ش ٣: الذي يعملون لحسابهم من أصحاب الملاك وفي الخدمات وصغار المزارعين.
ش ٤: صغار التجار، فلاحون أغنياء، وحرفيون مهرة.	ش ٤: الرعية ـ الفلاحون والحرفيون وشريحة العمال.	ش ٤: أشباه المهنيين والذين يعملون بأجر، والكتبة.
ش ٥: غير المصنفين.	ش ٥: فقراء المدن والعبيد وغير المصنفين.	ش ٥: الشريحة العاملة من العمال المهرة وغير المهرة.
		ش ٦: غير المصنفين بمن فيهم رجال الشرطة والجيش.

ملحق رقم (١)
المراحل الرئيسية في تطور نظام ملكية الأراضي الزراعية بين ١١٨٠ ـ ١٩٢٠ م(*)

(١) المرحلة الأولى ١١٨٠ ـ ١٣١٥ م:

وتشمل الفترة الأيوبية والصليبية والمملوكية الأولى ١٢٥٠ م ـ ١٢١٥ م حتى الروك الناصري ١٣١١ م ـ ١٣١٥ م. الطابع المميّز: إقطاع وراثي (٣ جذور: جذر مغولي، جذر صليبي، جذر إسلامي)

(٢) المرحلة الثانية ١٣١٥ ـ ١٥١٧ م:

وتشمل الفترة المملوكية بعد الروك الناصري حتى الغزو العثماني. الطابع المميّز: إقطاع عسكري إداري (غير وراثي).

(٣) المرحلة الثالثة ١٥١٧ ـ ١٦٠٧ م:

وتشمل الفترة من الغزو العثماني حتى بداية نظام الإلتزام والقضاء على الإقطاع العسكري. الطابع المميّز: نظام الثمار، إقطاع عسكري (السباهية).

(٤) المرحلة الرابعة ١٦٠٧ ـ ١٨٣٨ م:

وتشمل الفترة التي ازدهر فيها نظام الإلتزام في مصر والمقاطعجية في سوريا ولبنان، والمماليك في العراق. الطابع المميّز: إقطاع إداري ـ مالي.

(٥) المرحلة الخامسة ١٨٣٨ ـ ١٩٢٠ م:

وتشمل فترة الاحتكاك مع الإمبريالية والدول الاستعمارية الأوروبية، فترة انهيار نظام ملكية الأرض العثماني. الطابع المميز: الملكية الخاصة في الأرض اعتباراً من ١٨٥٨ م.

(٦) المرحلة السادسة ١٩٢٠ م ـ ١٩٥٨ م:

وتشمل فترة ظهور الملكيات الزراعية الكبيرة. الطابع المميّز: وصول ملاك الأراضي والتجار إلى الحكم تحت ظلّ الانتدابات الأوروبية.

ملخص وخاتمة

ـ ١ ـ

لا ريب أن الكثير من الأسئلة، التي يطرحها الباحث الحديث، حول قضايا التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للشرق الأدنى، تظل بلا جواب. ولسوء الحظ، لا يمكن رد هذا إلى ندرة المعلومات وشحها فقط. والغرض من دراستنا التمهيدية لنظام التدرج الطبقي الاجتماعي في أقطار الشرق الأدنى العربية، هو إثارة أسئلة محددة، ودقيقة، وذات أهمية خاصة لعلماء الاجتماع، وأوثق اتصالاً بالتحليل النظري منها بالتاريخ العام.

ويمكن إيجاز ما شرعنا في إنجازه فيما يلي:

١ ـ أن نعرض نبذة عن التطور التاريخي، الذي أنجب نظام التدرج الطبقي الاجتماعي المعاصر في أقطار الشرق الأدنى العربية، وذلك من أجل ترتيب المعلومات التي كشفت عنها البحوث الحديثة وتحليلها.

٢ ـ أن نخلص مفهوم الحراك البنيوي من الأسلوب التجريبي الغربي، الذي ينطوي على شيء من التدجيل، ويُحمِّل أكثر مما يطيق. وبهذا نضع الشرائح الاجتماعية، بوصفها تجمعات حقيقية في خلفيتها التاريخية الأساسية ـ أي إرساؤها في مراسيها السياسية والاقتصادية والثقافية[١٠٠].

٣ ـ أن نقترح منهجاً للاستفادة نسبياً من مفهوم الحراك البنيوي، عبر فترات طويلة من التاريخ، وأن نبين أن «أطروحة الركود والجمود»، التي تزعم أن المجتمعات الآسيوية ليس لها تاريخ، ليست إلا أطروحة مغلوطة تبالغ في التبسيط[١٠١]. وأن نبين كذلك أنه كان هنالك تحت الاستمرارية الثقافية غير المحدودة، تغييرات بنيوية ذات حجم كبير، يستدعي تقسيم تاريخ الشرق الأدنى إلى فترات خاصة بالتدرج الطبقي الاجتماعي.

ولسنا نريد أن ندخل في جدل حول المفاهيم التقليدية، التي تحمل اسم المفهوم الآسيوي، والمفهوم الأبوي، والمفهوم الإقطاعي. لكن إعادة فحص المعلومات، التي وفرتها البحوث الحديثة، يبين بشكل معقول ومقنع أن هذه المفاهيم التقليدية، لا تنطبق على أقطار الشرق الأدنى، إلاّ بشكل محدود، ولا سيما في

الاثني عشر قرناً الأخيرة.

ولهذا الاستنتاج أهمية قصوى بالنسبة إلى التدرج الطبقي الاجتماعي، إذ إنه من غير مثل هذه المفاهيم (ومن غير المفهوم العام لنمط الإنتاج) لا يمكن أن تقوم نظرية حول التقسيم الاجتماعي للعمل (أي نظرية حول علاقات الإنتاج) ومن غير مثل هذه النظرية حول القاعدة التي يقوم عليها التدرج الطبقي، تصبح الشرائح الاجتماعية مجرد خليط من الجماعات الاجتماعية، المصنفة تصنيفاً عشوائياً في الأحاديث أو الكتابات الوصفية.

هل من الممكن وضع نظرية تجمع كل المفاهيم؟ لقد قدم رودنسون (١٩٧٣) وأمين (١٩٧٤) مخططاً لنظرية جامعة، يهدف إلى الاحتفاظ بالتصنيف العام لنمط الإنتاج كما هو مطبق على مجتمعات الشرق الأدنى وأفريقيا. ولكن مزاعمهما لم توضع بعد على محك التجربة. وعلى كل حال، لقد أصبح واضحاً الآن أن الدخول إلى موضوع الشرق الأدنى، بمفاهيم مسبقة وغير معدَّلة، يمكن أن يكون عملاً مضللاً حقاً، ومضلّلاً بشكل خطير (انظر Eisenstadt, 13، وسعيد ١٩٧٨).

يقول برودل (Braudel, 1973, Vol. 1, P. 138): «نحن المؤرخين نظل دائماً نستعمل تسميات اخترعناها بأنفسنا، كالإقطاعية، والبورجوازية، والرأسمالية، دون أن نرصد دائماً الحقائق المتباينة، التي تندرج تحت هذه التسميات في مختلف القرون».

- ٢ -

ثمة ملخص لدراساتنا التمهيدية في الشكل رقم (١)[١٠٢]، وتبيِّن هذه الدراسات أن فهم بنية الطبقة الحاكمة (والشرائح المتفرعة منها) فيه مفتاح هام لفهم كيفية عمل نظام التدرج الطبقي في الشرق الأدنى. كذلك تبين أنه من غير المجدي الاحتفاظ بتلك الفكرة الساذجة، التي تزعم أن بنية هذه الطبقة الحاكمة تتميز بتتابع أنظمة الحكم العسكرية والسلطانية، بحيث يعقب أحدهما الآخر بشكل متكرر ودائم.

وربما كان من الأفضل أن نعتبر الطبقة الحاكمة (كونها طبقة قومية أقل تأثراً بالمتغيرات القبلية أو الإقليمية) مؤلفة من الحكام الذين ينتمون إلى الطبقة الأرستقراطية و/أو إلى الطبقة العسكرية (أي القادة). وفي الحقيقة، كانت هاتان

جدول رقم (٥)
صورة عن التركيب الطبقي في مجتمعات شرق أوسطية

	هالبرن (١٩٦٣: ٤١ ـ ١١٢)	بيرجر (١٩٦٤: ٢٤٦ ـ ٢٥٢)	بيسل (١٩٧٠: ٤٢٧ ـ ٤٩٦)	باير (١٩٦٦: ٢٠٧ ـ ٢٢٢)
الطبقات العليا	ـ الملوك (الأرستقراطية) ـ الملاكون ـ البورجوازية التقليدية	ـ كبار الملاكين ـ رجال المصارف والصناعيون ـ القادة الكبار في الحكومة والجيش	ـ الطبقة الحاكمة التقليدية ـ العائلات الحاكمة ـ أشراف (زعماء) القبائل ـ الملاكون ـ الطبقة العليا من العسكريين	ـ الملاكون ـ كبار التجار ـ الصناعيون ـ المقاولون الكبار
الطبقات الوسطى	ـ الطبقات ذات المرتبات ـ التكنوقراطيون ـ الساسة العسكريون ـ رجال الإدارة	ـ الموظفون الكبار في الإدارات وضباط الجيش ـ المهنيون المستقلون ـ الصناعيون والتجار (الذين يعملون لحسابهم الخاص)	ـ الطبقات الوسطى التقليدية ـ البيروقراطيون ـ الكتبة ـ التجار ـ رجال الأعمال	ـ المهنيون ـ الزعماء الدينيون ـ الموظفون المدنيون ـ الحرفيون والباعة
الطبقات الدنيا	ـ الفلاحون ـ العمال المهرة والحرفيون ـ العاملون بأجور يومية ـ العمال الزراعيون الذين لا يملكون أرضاً	ـ المهنيون الصغار ـ الباعة ـ العمال المهرة ـ الفلاحون والعمال وعمال الخدمات	ـ الطبقات الدنيا ـ الفلاحون ـ البدو الرحل ـ العمال	ـ ذوو الأجور اليومية ـ العمال غير المهرة ـ الفلاحون الذين لا يملكون أرضاً (ليس لهم مصدر رزق ثابت).

الجماعتان (الأرستقراطيون والقادة العسكريون) ملتحمتين، ولا تنفصل إحداهما عن الأخرى، طيلة المرحلة الكلاسيكية والمرحلة المتوسطة. وكل نظام حاكم (أو سلالة حاكمة بحسب مصطلحات ابن خلدون)، كالأمويين، والعباسيين والسلاجقة والفاطميين، والعثمانيين، طور طبقة الأرستقراطية الخاصة به.

ومن خصائص هذه الطبقة الحاكمة ـ بوصفها طبقة، وليست شخصاً حاكماً، ومهما كان نظامها في الحكم، مطلقاً أو مستبداً ـ أن تحتكر القوة أو السلطة في المجتمع احتكاراً فعالاً. وعلى أساس الحراك البنيوي، هناك فوارق واضحة جداً بين الطبقات الحاكمة في المراحل التاريخية الرئيسية الثلاث: وهي فوارق تتعلق بشرعية الأرستقراطية الحاكمة، وتكوينها، وطرق الانضمام إليها.

ومن حيث التكوين، كانت البورجوازية الحاكمة، في المرحلة الكلاسيكية، خليطاً من عناصر عدة، فقد دخل أعضاؤها في حلبة المنافسة مع التجار والملاكين. وكما أشار ابن خلدون، كان الأمراء يصبحون ملاكين، ويقومون بأعمال تجارية. أما في المرحلة المتوسطة، فإن الأرستقراطية الحاكمة، لم تكن أجنبية الأصل فحسب، بل كانت أيضاً بيروقراطية صرف وانتسابية (أي تنتسب إلى أسرة النبي). ولهذا السبب، انحدرت الطبقة الحاكمة، في المرحلة الكلاسيكية، إلى المركز الثاني مع السادة والأشراف، الذين كانوا جماعات ذات مكانة محترمة، وإن ظلت انتقالية (مرحلية) لطبيعتها.

ولم يتحطم الاحتكار الفعال للسلطة من قبل الطبقة الحاكمة التقليدية، إلا بعد قيام الإدارة الاستعمارية والاضطرابات، التي قامت بعد صدور التنظيمات. وحينذاك، صعد نجم الأعيان والتجار، فبرزوا كطبقة حاكمة، وأقاموا فيما بينهم تحالفاً، ليس كطبقة حاكمة، ولكن كإقطاعيين وصناعيين وتجار، يعملون كممثلين لأبناء الشعب عند السلطات الحاكمة.

ـ ٣ ـ

كانت الشريحة الثانية، في أقطار الشرق الأدنى العربية، تتألف من جماعتي الأوليغاركيين وكبار الملاكين. أما جماعة الأوليغاركيين، فكانت تضم رجال المال والتجارة والصناعة، ويطلق عليهم جميعاً اسم التجار. أما جماعة كبار الملاكين، فكانت تضم كبار الملاكين، الذين يحصلون على الأراضي عن طريق وضع اليد

(وليس عن طريق الملكية الخاصة) على الأرض بوسائل متعددة مثل «الإقطاع»، و«الإلجاء»، و«المقاسمة» و«أخذ الثمار» و«الإلتزام»... إلخ، فكانت نقطة التحول في تطور هذه الجماعة، هي تحويل الأراضي إلى ملكية خاصة، تتمثل في سند الطابو، في منتصف القرن التاسع عشر.

والسبب في ضم جماعتي الأوليغاركيين وكبار الملاكين في طبقة واحدة، هو أنهما كانتا تستقران في المدن طيلة تاريخهما الطويل. وقد أسهمت فاعليات هاتين المجموعتين، في المرحلة الكلاسيكية، في قيام قطاع الرأسمالية النقدية النشط الديناميكي ـ وهو متميز عن القطاع الرأسمالي. وبانهيار المركنتالية العربية، والعودة إلى القطاع الزراعي، في المرحلة المتوسطة، خسرت هذه الشريحة مكانتها الاجتماعية وثروتها، لتأخذهما منها جماعة كبار الموظفين البيروقراطيين في شريحة العسكر. لكنها عادت، في المرحلة الحديثة، لتصبح، للمرة الأولى، طبقة حاكمة، ولكن تحت وصاية الإدارة الاستعمارية.

ـ ٤ ـ

تتألف الشريحة المتوسطة، في التركيبة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في الشرق الأدنى، من كبار الموظفين البيروقراطيين، والعلماء، والقضاة والمتعلمين ـ أي من الجماعات الاجتماعية المتعلمة. وفي أثناء المرحلة الكلاسيكية، توصلت هذه المجموعات إلى نوع من الانغلاق الحراكي، وإلى نفوذ ومرتبة اجتماعية أعلى كثيراً مما يؤهلها لها وضعها في التسلسل الاجتماعي. ويكثر الكتّاب الكلاسيكيون من الإشارة إلى أن هذه الشريحة، قد حولت وظيفتها إلى مصدر للثراء[١٠٣].

وفي الفترة المتوسطة، انحدرت المرتبة الاجتماعية، ودرجة الثراء للجماعات التي تتألف منها الشريحة المتوسطة، فيما عدا جماعة العلماء، التي احتفظت بمرتبتها الاجتماعية العالية، وذلك عن طريق سيطرتها على مؤسسة الأوقاف. وبالتدريج، اندمجت جماعات العلماء في جماعتي الأوليغاركيين وكبار الملاكين. وقد وقعت الشريحة المتوسطة، في المرحلة المتوسطة، تحت وطأة التغيرات البنيوية، التي أنجبها قدوم المرحلة الحديثة، فأصبحت مصدراً للحراك الاجتماعي، صعوداً أو هبوطاً. وغني عن القول إن تركيبة الشريحة المتوسطة، في المرحلة الحديثة، قد تغيرت تغيراً كاملاً، بسبب التوسع النسبي في القدرة على القراءة والكتابة، وبسبب التغيرات في

وظائف الجهاز البيروقراطي وفي البنية الاقتصادية.

ـ ٥ ـ

يعود أصل الشريحة الحديثة، من الذين يعملون لحساب أنفسهم (غير الأوليغاركيين) إلى صغار التجار (الباعة) والحرفيين والصناع الماهرين في المراكز الحضرية وأغنياء الفلاحين في الريف. ولهذه الشرائح، في الشرق الأدنى، تاريخ مثير وغني بالوثائق، ذلك أنها شاركت في جل الاضطرابات الحضرية، وفي معظم الثورات الاجتماعية، وكانت دائماً تحمل بإخلاص لواء الدين الشعبي، بكل ما فيه من أصداء طائفية، ولواء الثقافة الشعبية، التي تشمل الكثير من العادات قبل الإسلامية.

ويمكن القول، بشكل عام، إن الشريحة الدنيا في أقطار الشرق الأدنى العربية، تتألف من الجماعات العمالية، التي تشمل تشكيلة كبيرة من الجماعات المختلفة، وقسماً كبيراً جداً من السكان: فيها العمال العاديون، والذين يعملون بالأجرة، والفقراء، والفلاحون الذين لا أرض لهم، والعبيد. وهذه الشرائح الفرعية، لا تشبه البروليتاريا الصناعية الحديثة، إلا قليلاً، وليس ثمة أسباب مشروعة توجب المقابلة بينهما. لكن الشريحة العمالية، كانت في أقطار الشرق الأدنى، الطبقة المستغلة بحق.

ولهذه الشريحة ملحق، يشمل فقراء المدن، وشرائح فرعية أخرى، غير مصنفة، كالعيارين والشطار والصعاليك. وهؤلاء يتعذر تصنيفهم، لأسباب متعددة، منها أنه ليس لهم مهنة أو حرفة معينة، أو ليس لهم مصدر رزق مرئي، أو ليس لهم وسيلة منتظمة لكسب قوتهم، أو غير ذلك[١٠٤].

ـ ٦ ـ

وكما قال الكثيرون من الباحثين فيما قبل (مثل Duncasy in Smeller and Lipste, 1966; Thern strom in Rownoy and Graham, 1971; Katz 1972, Sharlin, 1919) فإن التسويات المهنية، لا تحمل المعنى نفسه في الفترات التاريخية المختلفة. ولهذا السبب، فإنه من الضروري لوضع تصنيف صحيح للمهن، أن يكون لدى المرء فهم كامل لعملية التدرج الطبقي في أي قسم خاص من أقسام

العمل، ولكيفية عمل الأنظمة السياسية والاقتصادية والجو الثقافي كله. ومن الواضح أن بعض الباحثين يخطئون حين يتلاعبون بمعلوماتهم التاريخية، ليخرجوا بمعادلة للتسميات المهنية في مختلف العصور. فليست هذه المعادلة شرطاً مسبقاً لعقد المقابلات بين البنى المهنية.

- ٧ -

ليست الشرائح الاجتماعية، التي توصلنا إليها بالأسلوب الذي رسمناه، مجرد جماعات سلبية، ذات مراتب اجتماعية ومهن معينة. ولكنها تجمعات اجتماعية حقيقية ودينامية، وأحياناً، يتوافر لديها وعي بالوضع الطبقي، بل إنها تمتلك أيديولوجيا واضحة. وكثيراً ما برزت ملامحها الديناميكية من خلال الانقسامات العامة والاستقطابات المتكررة، مثل الانقسام إلى عرب ضد مَوالٍ، أو أوليغاركيين ضد أرستقراطية حاكمة، أو «الرعية» ضد العسكر»، أو الملاكين والتجار ضد الطبقة المتوسطة وطبقة العمال، أو ببساطة الأغنياء ضد الفقراء... إلخ.

وفي الشكل رقم (١) تعرفنا، في الأقل، على خمس شرائح اجتماعية رئيسية، تتميز إحداها عن الأخريات عن طريق (تداخل) المرتبة الاجتماعية والعوامل المهنية. ولكن هل نستطيع الحديث عن طبقات اجتماعية في الشرق الأدنى؟ وكم عدد هذه الطبقات؟ بحسب قول (وولر شتاين Waller Stein) (١٩٧٤ : ٣٥١)، لا يمكن أن يكون هناك أكثر من طبقتين مدركتين لذاتهما. لكنه يرى:

> «أن القول بأنه لا يمكن أن يكون هناك ثلاث طبقات أو أكثر لا يعني أنه لا بد دائماً من وجود طبقتين. فقد لا يكون هناك أية طبقة، مع أن هذا نادر، ولا يوجد إلا في الحالات الانتقالية. وقد يكون هناك طبقة واحدة، وهذا شائع جداً. وقد يكون هناك طبقتان، وهذا وضع متفجر جداً».

والشريحة الحاكمة في الشرق الأدنى، هي دائماً الطبقة القومية، التي لم تكن مدركة لذاتها فقط، بل كانت أيضاً ترى بوضوح «المدى الجغرافي الذي تعرف به نفسها» (Waller stein, 1975: 351)[١٠٥]. ويقول القدسي (١٩٧٠ : ١٦) إنه في المرحلة الكلاسيكية، «كانت الطبقة الحاكمة هي الإسمنت الذي يتماسك بواسطته المجتمع كله».

ففي المرحلة المتوسطة، قسم العثمانيون سكان الإمبراطورية إلى قسمين: طبقة العسكر في جانب، والرعية في الجانب الآخر، «وقد اعتبر الكتّاب العثمانيون، في أوائل القرن السابع عشر، التخلي عن (هذا الخط الحاسم الذي يفصل بين الطبقتين) السبب الرئيسي في إنحطاط الأمبراطورية» (Inalcik, 1975: 69). وفي الصراع القومي ضد القوى الاستعمارية، الذي أعقب الحرب العالمية الأولى، لم يكن الزعماء القوميون هم الممثلون القوميون فحسب، بل كانوا أيضاً في حد ذاتهم طبقة، تجند أتباعاً لها بحرية مطلقة من بين الصفوة الفكرية، وتطور فيما بين أعضائها مصالح واحدة مشتركة.

أهو، إذاً، نظام طبقة واحدة، تعمل فيه الطبقة الحاكمة بنشاط على منع الشرائح المتعددة في المجتمع السكاني، من أن تطور نفسها، لتصبح طبقة واعية لذاتها، ولها مطالبها وأيديولوجيتها المتماسكة؟ ولماذا تركت المجتمعات الحضرية والفلاحية عاجزة أمام غارات البدو ورجال القبائل، الذين كانوا يغيرون عليها، فيسلبون وينهبون، من دون رادع من أحد، حتى الماضي القريب؟

وأخيراً، تدل دراستنا التمهيدية على أنه حتى الخمسينيات ـ حين برزت أنظمة الحكم العسكري إلى الوجود، واغتصبت مؤسسات الدول ـ كانت بنية التدرج الطبقي، في أقطار الشرق الأدنى العربية، لا تزال غير مستقرة. وبكلمات أخرى، فإن عملية الانتقال إلى الرأسمالية، لم تصل في هذه الأقطار إلى غايتها. ولكن المرء قد يتساءل: أي شكل من أشكال الرأسمالية، كانت هذه الأقطار تسير نحوه؟ وهل كانت الأنظمة العسكرية في الخمسينيات والستينيات مرحلة ضرورية من مراحل هذا الانتقال[١٠٦]؟ إن عبارة «رأسمالية الصراع»، التي تتميز بها الأنظمة العسكرية، ليست إلا شكلاً شائعاً من أشكال التخلف، أكثر مما هي نظام اجتماعي جديد، أو أحد أشكال الرأسمالية.

هوامش الفصل الثالث

(١) انظر على سبيل المثال:

Glass (1954); Bendix and Lipset (1966); Leads (1967); Jackson (1968); Heller (1969); Bottomore (1971); Parkin (1971); Thielbar and Feldman (1972); Lopreat and Lewis (1954); Rossides (1976).

(٢) هناك بعض الأبحاث الهامة في الدراسات المقارنة لنظام التدرج الطبقي في المصادر التالية:

Hodge, Treiman and Rossi (1966); Hodge, Seigel and Rossi (1966); Smelser and Lipset (1966); Beteille (1970); Plotnicov and Tudin (1970); Fallers (1973); Kahl (1974); and Thernstrom (1975).

(٣) عبارة «الشرق الأدنى» تشمل مصر والعراق والأقاليم الجغرافية السياسية المعروفة ببلاد الشام (سوريا) والجزيرة العربية. وقد اعتبرت هذه الأقطار منطقة واحدة على أساس أنه يوجد بين أنظمة التدرج الطبقي الاجتماعي فيها «ترابط وظيفي» ناجم عن تاريخها المشترك. بالنسبة إلى موضوع الترابط الوظيفي انظر:

Noroll (1968: 258-262).

(٤) مجموعات الأبحاث الحديثة، التي جمعها ونشرها:

Cook (1970); Polk Chambers (1968),

تبين بوضوح هذه المواضيع التي قام حولها الجدل.

(٥) كلمة «تاريخ» تعني هنا النتائج المتراكمة لاستمرار نظام التدرج الطبقي مما ينجم عنه نمط معين أو بنية معينة تتمثل في إمكانية التنبؤ بمراكز الأفراد والجماعات عبر العصور. وبهذه الصفة، فإن البعد التاريخي لنظام التدرج الطبقي، يتجاوز الممارسة الراهنة في تعريف استمرار نظام التدرج الطبقي بأنه القدرة على التنبؤ عبر الأجيال، في مقابل بعض الأحداث التي تتم مصادفة. فمثلاً، يقال إن نظام التدرج الطبقي في مجتمع ما قائم على الثروة وملكية الأرض، إذا كانت فرص ذرية العائلة الغنية فيه للثراء، أقوى بشكل واضح من فرص ذرية العائلة الفقيرة.

ولا تفسر هذه الظاهرة على أساس أنها مصادفة فقط، بل على أساس أنها نتائج تراكمية أنجبتها بنية التدرج الطبقي القائم على الثراء (Duncan, 1968).

(٦) Tundin and Plotnicov (1970: 3-5) يوضحان هذه النقطة، وتوضيحهما يتعارض مع قسم كبير من الكتابات الأنثروبولوجية.

(٧) انظر: Hodge, Seigel and Rossi (1966: 322) Passim و Blau and Duncan (1967: 6 passim) و Edwards (1938) و North-Hatt (1961) و Bierstedt (1971) والنقيب (١٩٧٦).

(٨) كانت «النظرية» الوظيفية في نظام التدرج الطبقي محور الجدل طيلة ثلاثة عقود، بعد أن قال بها ديفيز Davis ومور Moore عام ١٩٤٥. ثمة ملخص لهذا الجدل في:

Hazerligg (1972): Wrong (1959): Tumin (1953): Tudin and Plotnicov (1970).

أما Botlmore (1971: 62) فيبدو أنه يرفض هذه النظرية الوظيفية رفضاً باتاً.

(٩) ينبغي أن نذكر أن ماركس استعمل لفظ الرأسمالية بمعنى محدّد: أي بمعنى الفاعلية الاقتصادية التي تحول القوة العاملة ذاتها إلى بضاعة Marx, 1968: vol.I أما فيبر Weber فقط طبق كلمة الرأسمالية على أية فاعلية اقتصادية تهدف إلى الربح بشكله النقدي على أساس أن يكون ربحاً معقولاً Weber, 1964، انظر Rodenson, 1973: ch. I. حيث توجد مناقشة رائعة لهذا الموضوع.

(١٠) كما يؤكد ذلك تمييز دارندورف Darendorf, 1968: 3 بين الطبقة Class بوصفها مفهوماً تحليلياً والشريحة Stratum باعتبارها مفهوماً وصفياً.

انظر إعادة الصياغة لهذا المفهوم لدى Geddins, 1973: 99-138 ولا سيما في الصفحات ١٠٥ ـ ١١٢.

(١١) يقول Runciman، أشهر عالم اجتماع بريطاني من أتباع مدرسة Weber: «قد يبدو غريباً أنه لم يقم، حسبما أعلم، أي كاتب كبير، حول موضوع عدم المساواة الاجتماعية، بصياغة التمييز الثلاثي (على أساس الطبقة، ومرتبة الجماعة والسلطة) بشكل واضح وبالإلتزام بهذه الصياغة باستمرار» انظر: Beteille, 1970: 46.

(١٢) انظر: Marx and Engels, 1969, I: 398-487; III: 306-334 و.Lenin, 1970, I: 289-329

وثمة معالجة نقدية موجزة للموقف الماركسي من بيروقراطية الدولة في كتاب ليفورت.

(١٣) هنالك تقييم نقدي لإسهامات ماركس وفيبر في تحليل السلطة بشكل عام في المصادر التالية:

Giddens (1971: 224-2420; Lopreato and Hazelrigg (1972: 88-89); Lefort (1974).

(١٤) مفهوم الأبوية يغري أتباع فيبر على التفكير في «المجتمع الإسلامي» و«الدولة الإسلامية» على أنهما يمثلان نمطاً ثقافياً ودينياً واحداً يمكن مقابلته بالنموذج الإقطاعي الأوروبي المختلف. انظر:

Greetz (in Hagen, 1962: 384-407) Gellner (1963) Fallers (1973).

أما تيرنر Turner, 1974: 173، فرغم أنه ينتقد فيبر لفشله في «تقسيم التاريخ الإسلامي تقسيماً دقيقاً إلى عصور»، إلا أنه يقع في الخطأ نفسه. أما الماركسيون، الذين يقرون ويؤيدون فكرة الأنماط المتتابعة للإنتاج، فإنهم يرون أن النمط الآسيوي في الإنتاج، ليس إلا مرحلة انتقالية غير محددة على الطريق إلى الرأسمالية. انظر:

Wittfogel (1957): Godolier (1965): and Varga (in Tarabishi, 1972).

ويرى ويتفوجل Wittfogel 1957 ومن بعده سعد Sa'ad, 1974a, a974b, 1978 أن الأمبراطورية العثمانية في القرن الثامن عشر، والصين القديمة، ومصر الفرعونية. أمثلة كلاسيكية على النمط الآسيوي.

ماندل Mandel, 1971: 116-139، وايرك هوبوم Eric Hobaum في مقدمته لكتاب ماركس عن **التشكيلات الاقتصادية قبل الرأسمالية**، يميزان ما بين الأغراض التحليلية والأغراض التاريخية لمفهوم النمط الآسيوي في الإنتاج. والاعتراضات التي أثرناها في خصوص فائدة هذين المفهومين (الأبوية والنمط الآسيوي) أثيرت مراراً من قبل على يد رودنسون Rodinson, 1973 وأندرسون Anderson, 1974: 462-542 ولا سيما في الصفحات التي تبدأ بصفحة ٤٩٦. انظر المعالجة الحديثة لهذا الموضوع من قبل هندس وهيرست .Hindess and Hurst, 1975

(١٥) نجد مثالاً يوضح هذه الطريقة في الحذف السلبي ـ وهي في هذا المثال مطبقة على أوروبا ـ لدى

البروفسور عيساوي (يستشهد به بولك وتشمبرز Polk and Chambers, 1953: 5-6. لكي يجد نسخة مطابقة للبورجوازية الأوروبية في الشرق الأوسط خلال القرن التاسع، يعمد عيساوي إلى تعريف البورجوازيين تعريفاً سلبياً كما يلي:

> إنهم ليسوا ملاكين ولا فلاحين ولا عمال مصانع، ومصادر ثروتهم تنبع من التجارة والتمويل، وفي مرحلة متأخرة عن الصناعة. وفي الشرق الأوسط، كانت الجماعة التي ينطبق عليها هذا التعريف تتكون ـ طيلة القرن التاسع عشر ـ من الأجانب بصورة رئيسية.

(١٦) يأخذ هذا الكتاب موقفاً متطرفاً مؤداه أن مفهوم التدرج الطبقي لا يمكن تطبيقه على مجتمعات الشرق الأوسط. وتعتمد حجته ـ غير المدعومة بدليل ـ على فكرة غامضة فحواها أن الشرق الأوسط لا يقابل بـ «الوضع النموذجي في أوروبا»، لأن الأصناف الاجتماعية فيه «مترابطة عن طريق الميل إلى التقارب، وليس عن طريق التوحيد والاندماج»، كما هو الحال في أوروبا. وهو بهذا يعني الميل إلى التقارب لدى القرية والمدينة والقبيلة، ولكل منها بنية اجتماعية متميّزة ونمط لتقييم الأصناف الاجتماعية، غير قائم بالضرورة على المهنة. إن القول بالتعارض بين الميل إلى التقارب من جهة أخرى هو أمر شائع لدى أصحاب النظرية الوظيفية، وأصل هذا القول موجود لدى دوركهايم.

(١٧) الخطط المفاهيمية والمنهجية في هذا البحث مأخوذة من رسالة الكاتب لشهادة الدكتوراه Al-Naqeeb, 1976: Chapt. 2، وهي رسالة لم تنشر بعد.

(١٨) حسب تعبيرات لابروس Labrousse 1974: 93. المصادر التاريخية لاستقرار الطبقة العليا هي خليط من الأسرة، والوظيفة، والثروة، التي تمثل الثالوث المقدس لرموز تفوق البورجوازية. وفي أحدث كتاب لهما حول البنية المهنية في أميركا، كان (بلاو) و(دناكان) Blau and Duncan, 1967: 163-164 يدركان أنه حين «يوصف نظام التدرج الطبقي في أي مجتمع كبير ومعقد نسبياً، فإن هذا الوصف يأخذ بمبدأ النسب ومبدأ الإنجاز». وهما يقولان «إن بعض ملامح مبدأ النسب يمكن النظر إليها على أنها بقايا وآثار عهد سابق (آثار لا بد من زوالها بأسرع ما يمكن)». ولكن التناقض بين مبدأ النسب ومبدأ الإنجاز، الذي يشير إليه أصحاب المدرسة الوظيفية، لا يبدو واقعياً بأي معنى ملموس.

(١٩) بالنسبة إلى مبدأ التقسيم إلى عصور وفترات انظر:
Balibar (in Althusser and Balibar, 1972: 209-224); Abdel Malem (in cook, 1970: 268-282) and Anderson (1974: 507-517).

(٢٠) معظم مادة البحث في هذا القسم والأقسام التالية موجودة في رسالة الكاتب للدكتوراه
(Al-Naqeeb, 1976: chap. 3).

(٢١) للحصول على معلومات مفصلة حول مراحل تشكل الأمبراطورية الإسلامية انظر:
Watt (1961); Rodinson (1971, especially ch. 6 on the Origins of Islamic State).
أما حتي (Hitti, 1953) وبروكلمان (Brochelman, 1971) فيقدمان عرضاً تاريخياً عاماً عن تطور المجتمعات العربية.
وبالنسبة إلى مصادر هذا القسم انظر: Sauvaget (1964) ومعظم الأعمال المذكورة هنا والمتعلقة بالفترة الكلاسيكية، اعتمدت على المصادر الكلاسيكية مباشرة مثل: كبار مؤرخي تلك الفترة

كالبلاذري والطبري والمسعودي، والفقيه أبو طالب المكي، والرحالين الجغرافيين كابن الفقيه وابن بطوطة والمقدسي، والمصادر الأدبية وغيرها مثل كتابات المقريزي، والأصفهاني وأبي يوسف القاضي والجاحظ والماوردي وياقوت وابن إسحاق وابن سعد. وفي هذا البحث تكثر الإشارات إلى ابن خلدون. أما المصادر ذات الأهمية الخاصة، فسيشار إليها فيما بعد.

(٢٢) يضيف الدوري مرحلة خامسة وأخيرة قبل العصر الحديث، وتتألف هذه المرحلة من الحكم العثماني الذي أقيم فيه، كما يقترح الدوري، شكل من أشكال «الإقطاع العسكري».

(٢٣) يعالج واط Watt, 1961 هذه النقطة معالجة رائعة، أما موضوع قيام الدولة الإسلامية وإقامة جهاز حكومي بيروقراطي في المجتمع الإسلامي، فيعالجهما (جويتان) في بحثين هامين Goitein, 1968: 148-196 ويتحدث جويتان Goitein, 1968: 159 بشكل غامض عن ظهور ما يسميه هو «الإقطاع الإسلامي» في هذه الفترة. انظر أيضاً Gibb, 1955.

(٢٤) يمكن إدراك مدى أهمية الخراج للخزينة العامة من التفاصيل التي يعطيها كل من أبي يوسف، والبلاذري والمقريزي. يخبرنا أبو يوسف، الذي عالج موضوع الخراج بتوسع كبير، أن ضريبة الأرض في العهد الأموي كانت تبلغ ٤٠٪ بل و٤٥٪ من نتاج الأراضي التي كان يملكها الموالي. كذلك يزودنا المقريزي بمعلومات تفصيلية عن طريقة جمع الضرائب، وعن الفرق بين الجزية والخراج. انظر أيضاً الصفحات ١٨٥ و٢٠٥ من النسخة العربية من كتاب البلاذري (١٩٧٠). أما آشتور (Ashtor 1976: 58-70) فيختلف مع الأقوال التي يؤيدها الكثيرون من المؤرخين الكلاسيكيين، ويدعي أنه كان عامل إضافي ـ النقص في حجم الأراضي المستغلة، والذي بدأ في أواخر القرن الثامن الميلادي ـ له تأثير أقوى على الاقتصاد. ويمكن تفسير كتابات المقريزي، في القرن الخامس عشر، على أنها تؤيد هذا الرأي.

(٢٥) قام في هذه الفترة حكمان مستقران نسبياً، وعاشا فترة قصيرة، وهما: حكم الشيعة الإسماعيليين، الذين أقاموا في مصر وشمالي أفريقيا خلافة منافسة لخلافة بغداد، وذلك ما بين ٩٠٩ و١١٧١ ميلادية، وحكم السلاجقة الأتراك في العراق وفارس وفي جزء من تركيا، وذلك ما بين ١٠٤٠ و١١٤٠ ميلادية. وقد كان تدهور السلاجقة تمهيداً لبداية قيام الأمبراطورية العثمانية. انظر: لويس (Lewis 1936) وحتي (Hitti, 1963) وآشتور Passim (Ashtor, 1976: 121) الذي يربط عملية التجزؤ بقيام ثورة الزنج، والبطالة الواسعة، وطبقات ذوي الأملاك.

(٢٦) يخبرنا كل من البلاذري وأبي يوسف أن عمر (الخليفة الثاني بعد الرسول ﷺ) هو الذي بدأ هذا التميز بين المسلمين على أساس تاريخ اهتدائهم إلى الإسلام وما قدموا من خدمات. انظر الدوري (١٩٦٩ : ١٦)، وجرونبوم (Grunebaum 1971: 177-198) أما آشتور (Ashtor, 1971: 22-23) فيقول إن العداء بين المحاربين العرب والطبقات العاملة غير العربية، كان منذ البداية المشكلة الرئيسية التي واجهت الخلافة.

(٢٧) كانت الجماعات المتفرعة من الأرستقراطية المسلمة الجديدة، تتألف من: المهاجرين، والأنصار، والأشراف الهاشميين من أقرباء النبي وذرية علي زوج ابنة الرسول وخليفته الرابع. أما من الموالي فقد احتفظ بنبلاء فارس السابقين (أي الدهاقين) ببعض ما كان من ثروة وجاه، وكذلك الحرفيون الذين لم يكونوا من الفلاحين. انظر: حتي (Hitti, 1953) والبلاذري (١٩٧٠) وحوليات الطبري، وليفي (Levy, 1971: 80).

(٢٨) يشير استعمال ابن خلدون لعبارة «عمل السخرة» إلى أنه يقصد ذلك النوع من العمل الذي يؤدى

مجاناً لرجل ذي مرتبة عالية، طلباً لفضله أو حمايته. وكان العبيد، في تلك الفترة، من مختلف الأجناس والشعوب، ولكن مركز العبيد الأفارقة كان بشكل خاص أدنى من مراكز المسلمين الآخرين، مما حفز الجاحظ إلى تأليف بحث كبير للدفاع عنهم سماه: «كتاب فخر السود على البيض». وفيما بين ٨٦٩ و٨٨٣ ميلادية، قام العبيد، نتيجة لوضعهم المزري، بثورة كبيرة في جنوب العراق تعرف بثورة الزنج. لمزيد من المعلومات عن موضوع الرق في الإسلام، انظر معالجة ليفي الموجزة لهذا الموضوع: .(Levy, 1971: 72-88)

(٢٩) جويتان (Goitein, 1968: 149-154) وليفي (Levy, 1971: 67-72) يلفتان الأنظار إلى التوازي بين تطور نظام التدرج الطبقي في المجتمع العربي في القرن التاسع، وتطوره في بلاد فارس قبل الإسلام. ومن المهم أن نتذكر هذا التوازي، بشرط أن ندرك بعض التغيرات البنيوية. ولا سيما التغيرات في بنية نظام الأراضي. فقد احتفظ الدهاقون الفرس بقوتهم ونفوذهم، قبل أن يدمجوا في طبقة التجار عن طريق العمل كوكلاء في جباية الضرائب. ويشير (جويتان) في أحد الهوامش إلى التشابه بين «الدولة الإسلامية الأصلية» كما شكلت في عهد عمر تقريباً وجمهورية أفلاطون. انظر أيضاً وات (Watt, 1961) وجرونبوم (Grunebaum 1971) ولا سيما الصفحات ١٩٩ ـ ٢١٠ في كتاب (جرونبوم).

(٣٠) كذلك يستشهد به زيدان (Zaidan, 1967). ومن المدهش حقاً أن يتفق هذا الوصف، حتى في تسميات الأشياء، مع تصنيف المجتمع العربي، الذي وضعه الكاتب الحديث فان نوفنهويز (Van Nieuwenhuijze, 1965) وقال فيه إن المجتمع العربي يتكون من ثلاث جماعات: جماعة القمة وهم الصفوة من ذوي السلطان والثقافة، وجماعة الوسط من يتشبهون بالصفوة، وجماعة الحضيض وهم جمهرة المحكومين، الذين ليس لهم شكل واضح.

(٣١) رسائل، الجزء الأول، ص ٢٢١ في الأصل (ترجمتي) كذلك هي مذكورة عند الدوري (Al-Duri, 1969: 151) وينبغي أن نذكر هنا أن إخوان الصفا كانوا جماعة سرية من أهل العلم، ازدهرت في القرن العاشر، وكانت هذه الجماعة نفسها تخضع لنظام تدرج طبقي شديد التعقيد.

(٣٢) مأخوذ من الصفحات ٤٣، ٧٢، ٧٥ من مقالة للمقريزي بعنوان: إغاثة الأمة بكشف الغمة، كتبت حوالى عام ١٤٠٥ ميلادية ونشرتها في القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر عام ١٩٤٠ (ترجمتي).

(٣٣) يذكرها ليفي (Levy 1971: 69) وهناك ملخص أكثر تفصيلاً لمقالة مشابهة، ولكنها أقدم، كتبها أحد النبلاء من الفرس هو ابن المقفع، وعنوانها (كتاب الرفاق)، وهي موجودة في كتاب جويتان (Goitein, 1968: 150-167). وطبقاً لما يقوله (جويتان) في ص ١٦٤ فإن هذا الكاتب، الذي عاش في القرن الثامن، كان أول الداعين إلى «علمنة» الدولة وإعطائها صبغة دنيوية.

(٣٤) ثمة ملخص لقوائم الطبقات عند زيدان (Zeidan, 1967, vol. II) ولا سيما الصفحات ٥٢٥ ـ ٥٧١، وهو في الجزء الأول في الصفحات ٣٨٦ ـ ٤١٧، يزودنا أيضاً بمعلومات عن رواتب ودخول مختلف الشرائح الاجتماعية. وهذه المعلومات مستقاة من مصادر كلاسيكية. وبالنسبة إلى موضوع دخول ورواتب الشرائح الاجتماعية انظر أيضاً آشتور (Ashtor, 1976: 133-160).

(٣٥) يعلن البروفسور ليفي (Levy, 1971) أنه بإلغاء مفهوم الأصل المكتسب بالولادة، يكون «الكفاح من أجل المساواة قد حقق غايته». وأظن أنه يعني «المساواة» في الإنجازات في مجالي الثراء والمنصب السياسي، لكن هذا لا يتفق تماماً مع الدلائل. فقد ظل الأصل المكتسب بالولادة قائماً، وربما ـ كما سنرى ـ ليعمل ضد إمكانات الآخرين للحصول على الثراء والمنصب السياسي. وينبغي إبراز

هذه النقطة للقول بمبدأ المساواة في الإسلام، كما يبشر به المذهب الديني الرسمي. وبالنسبة إلى هذا الموضوع: انظر رودنسون (Rodinson, 1973) وآشتور (Ashtor, 1976: 23-26).

(٣٦) يطور ابن خلدون (١٩٦٩: ٢٧٣ ـ ٣٠٠) نظريته في الحضارة من تشكيلات مختلفة من هذه العناصر. وينبغي الاهتمام بصفة خاصة بالدور الذي يؤديه الربح كنتيجة للعمل وتوفير العمالة في دورة العمل قبل قيام الرأسمالية. بالنسبة إلى موضوع الربح انظر: الصفحات ٢٧٣ ـ ٢٨٠ ـ ٢٩٧ ـ ٢٩٩ ـ ٣٠٤ ـ ٣١٢، وبالنسبة إلى دورة العمل قبل قيام الرأسمالية انظر: الصفحات ٢٨٤ ـ ٢٨٩، ٣١١ ـ ٣١٢.

(٣٧) يقول ابن خلدون (١٩٦٩: ١٣٣ ـ ١٣٦):

> «أولاً، وكما قلنا، فإن السلطة الملكية بطبيعتها لا بد أن تنسب المجد لنفسها... وثانياً، وكما قلنا من قبل، فإن السلطة الملكية بطبيعتها تتطلب الرفاهية... وثالثاً، وكما ذكرنا، فإن السلطة الملكية بطبيعتها تتطلب الهدوء والاستقرار هذه هي أيضاً المراحل الرئيسية الثلاثة في دورة الحياة لأي نظام في الحكم (أو أسرة حاكمة)، مما ينتهي بها إلى الهرم والركود وتفرق المقيمين (الصفحات ١٣٦ ـ ١٤٠)».

وهناك وصف موجز لبيروقراطية الدولة الإسلامية في كتاب جرونبوم (Grunebaum, 1971: 142-169) وفي كتاب ليفي (Levy, 1971: 271-354).

(٣٨) ابن خلدون (١٩٦٩: ٢٨ ـ ٣٢) ويوجد أدلة كافية على هذا الصراع لدى حتي (Hitti, 1953) ورودنسون (Rodinson, 1973, especially, p. 57) وجويتان (Goitein, 1968) والدوري (١٩٦٩) ولويس (Lewis, 1937) وزبيدة (١٩٧٢، ولا سيما في الصفحتين ٣٢٦ ـ ٣٢٧). وفي الحقيقة، فإن ابن الفقيه ونظام الملك اللذين أشرنا إليهما سابقاً، لا يعطيان التجار والحرفيين مكانة مرموقة في السلم الاجتماعي، انظر جرونبوم (Grunebaum, 1971: 215) ويسجل الدوري (١٩٧٤: ٢٥٨ ـ ٢٦٤) وثائق تدل على مصادرة الوزراء الحكام لأملاك التجار وثرواتهم. ويعطي آشتور (Ashtor,1976: 225-231) وصفاً موجزاً لمقاومة البورجوازية ضد تعديات الأمراء و«الفرسان الإقطاعيين»، خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر. وفي ص ١١٤، يذهب آشتور إلى حدّ القول أن

> «الكثيرين من المستشرقين يتجاهلون كفاح البورجوازيين في الشرق الأدنى طيلة ثلاثة قرون (بعد عام ٨٤٠ ميلادية) في مقاومة الحكام الإقطاعيين وإن الصراع بين هاتين الطبقتين، كان من المواضيع المهيمنة والمتكررة في تاريخ الشرق».

(٣٩) استعمل ابن خلدون (١٩٦٩: ٣٠٥) المرتبة (Rank) والمركز الاجتماعي وكأنهما شيء واحد، وعرفهما بأنهما «القوة، التي تمكن بعض الناس من إخضاع الآخرين لسيطرتهم، ومن ممارسة سلطة فوقية عليهم» وليس هذا تعريف فيبر (Weber)، ولكن ابن خلدون يختلف عن فيبر في كونه لم يدر بخلده أن هيئة المرتبة تتحدد بشكل مستقل عن مركز الطبقة الاجتماعية.

(٤٠) رتب ابن خلدون (١٩٦٩: ٣١٨ ـ ٣١٩) الحرف كما يلي: (أ) الحرف الضرورية كالزراعة والمعمار والنجارة والحياكة والقبالة (فن التوليد)، (ب) مهن نبيلة راقية: الطبابة، فن الكتابة (حسن الخط)،

وطلب العلم وممارسة العلوم، وأخيراً (ج) الحرف الفنية. ويستشهد الدوري (١٩٦٩: ٩٥) بالكتاب الكلاسيكيين، لدى حديثه عن الانتقال من الاعتزاز بالقرابة (النسب) إلى الاعتزاز بالحرفة، مما جعل اسم الحرفة يتخذ شكل كنية (لقب) للعائلة.

(٤١) لا يزودنا الكتّاب الكلاسيكيون بمعلومات منهجية كافية عن تطور نظام الأرض في الفترة الكلاسيكية. لقد كان هناك ثلاثة أصناف من الأراضي: (أ) أرض الدولة، (ب) أرض الخراج (الأرض التي تخضع لضريبة الخراج) وتشمل معظم الأراضي في البلاد المفتوحة، (جـ) الأرض الموات، التي صارت فيما بعد تعرف باسم «أرض العشار غير المستصلحة». إلى جانب مجتمعات القرى والتي تدفع الضرائب، كانت هناك عقارات وأراضٍ زراعية، يملكها أفراد ملكية خاصة. وكان هؤلاء الأفراد يدفعون الضرائب إلى الجباة مباشرة. ويبدو أن الفلاحين ذوي الأملاك الصغيرة، كانوا يتجنبون دفع الضرائب الباهظة وتعسف الجباة عن طريق الاحتماء بشخص ذي مرتبة عالية أو نفوذ كبير، وفي بعض الحالات عن طريق تسجيل الأرض باسمه، وهذا ما كان يعرف بـ الإلجاء، الذي أدى إلى قيام العزب الكبيرة في العهد العباسي. أما أرض الدولة، فكانت تمنح للنبلاء والقادة العسكريين على شكل «إقطاعات» (وتترجم إلى الإنكليزية بمعنى «عزب إقطاعية») تخدم أغراضاً عسكرية وإدارية. انظر الدوري (١٩٦٩: ٦٠ ـ ٦٢، ١٩٧٤: ٣٩ ـ ٧١)، وليفي Levy 1971: 305-320, 407-450, esp. p. 412 passim وربيع Rabei, 1970 ولامبتن (Lambton, 1969).

(٤٢) يشير لابيدوس (Lapidus: 47-79) إلى أن من أبرز ملامح الحياة الحضرية، في الفترة الكلاسيكية، هو أن المجتمعات الحضرية والمجتمعات الريفية، كانت أقل مما يفترض عادة. ويقول (لابيدوس) أنه كانت هناك تشابهات هامة بين المدن والقرى في صفات السكان الطبقية والمهنية، وفي الخدمات المتوافرة، وفي الوظائف التي يقومون بها. كذلك يلاحظ أن الفرق بينهما كان فرقاً قضائياً (تشريعياً وقانونياً) أكثر منه فرقاً جغرافياً. ومما يؤيد هذه الملاحظة أن الكثير من المصانع، ولا سيما مصانع النسيج والسكر والورق، كانت في القرى والمدن الصغيرة.

(٤٣) لقد سبق وشرحنا في المقدمة الفرق التحليلي بين مستوى تشكيل الشرائح ومستوى البنية الطبقية.

(٤٤) هناك وصف للمرونة العامة في نظام التدرج الطبقي، في الفترة الكلاسيكية، يوحي به قول جرونبوم، (Grunebaum, 1971: 211-212) التالي: «كان النفود السياسي، والقوة العسكرية، والمرتبة الإدارية، والثروة، والنسب، والتعليم، بأي تشكيل يمكن تصوره، تقوي أو تعارض بعضها الآخر لدى تحديد المكانة الاجتماعية لأي فرد من الناس».

(٤٥) يرى جرونبوم (١٩٧١) أن هناك توازياً كبيراً بين الأشراف (أحفاد علي) و(الظاهرة الطبقية في أوروبا) مثل الأرستقراطيين في الجمهورية الفرنسية الثالثة، الذين «احتفوا بامتيازاتهم الاجتماعية، رغم ابتعادهم عن المراكز القيادية في الدولة» انظر حديث زيدان (١٩٦٧: الجزء الثاني، ص ٥٣٧ ـ ٥٣٨) عن الأشراف.

(٤٦) كان التجار يحتلون مكانة خاصة في المجتمع الإسلامي في هذه الفترة. ويعزو معظم المؤرخين هذه المكانة إلى الآيات الكثيرة التي تشيد بالتجارة، وإلى أن الإسلام نشأ في مجتمع تجاري. ويبحث رودنسون Rodinson, 1973: 12-27 هذا الجانب في نظام التدرج الطبقي بحثاً وافياً. وهناك تأييد لهذه النظرة، في أقوال كتّاب كلاسيكيين مثل إخوان الصفا، والجاحظ والغزالي. انظر: الدوري (١٩٦٩). ويلفت آشتور (Ashtor, 1976: 33) الأنظار إلى أن هناك «توازياً غريباً» بين أيديولوجيا التجار العبادين الخوارج وممارساتهم (وهو يصفهم بأنهم أبطال التجارة الإسلامية العالمية)، من

جهة، ومثيلاتها لدى «البيوريتانيين» الإنكليز في القرنين السادس عشر والسابع عشر، من جهة أخرى.

(٤٧) أشار ابن خلدون (١٩٦٩: ٤٢٨) أن معظم العلماء كانوا من غير العرب، وإلى أن العرب دون الشعوب كلها أقل الناس معرفة بالحرف (ص ٣١٧). بالنسبة إلى مكانة الحرف في المجتمع، انظر: الدوري (١٩٦٩: ٦٦ ـ ٧٢).

(٤٨) انظر ليفي (Levy, 1971: 298)، كذلك يؤكد زبيدة (١٩٧٢: ٣٢٧) على هذا الجانب وعلى أثره في البنية الطبقية، إذ يقول: «كان التأثير أو المركز السياسي للتجار الأثرياء تأثيراً شخصياً وفردياً صرفاً»، وكان يعتمد وإلى حد كبير على الحماية التي يسبغها عليهم أبناء الطبقة الأرستقراطية أو ما يسميه هو «الطبقات البيروقراطية ـ العسكرية».

(٤٩) يشير جرونبوم (١٩٧١: ٢١٢) إلى أنه «كان في وسع إرادة الأمير أن تنقل أي شخص من الرعية من طبقة إلى أخرى بأقصى سرعة»، ويقول ابن خلدون (١٩٦٩: ٣٠٧ ـ ٣٠٨) إنه حين تكون الأسرة الحاكمة قوية، يكتسب الذين يدخلون في خدمتها بعض القدرات، ولكن حين تقوم «الفتن» «يصعد الكثيرون من الطبقات الدنيا ليحتلوا مراتب عالية، وبسبب ذلك ينزل الكثيرون من الطبقات العليا عن مناصبهم الرفيعة».

(٥٠) يؤكد لابيدوس Lapidus, 1969: 22 أن الميل نحو البيروقراطية المركزية بدأ بانتصار الديانات العليا ـ المسيحية والزرادشتية، وأن الإسلام استمر في دعم هذا الميل. وكانت نتيجة هذا كله أن «أزيلت بالتدريج المؤسسات المدنية والاجتماعية الكلاسيكية، لتحل محلها المركزية البيروقراطية، واختفى مجلس المدينة المستقل، لتحل محله سلطات مركزية معينة تعييناً» ولها صفة دينية أو كنسية (انظر الهامش الرقم ٣٦).

(٥١) يقترح رودنسون (Rodinson, 1973: 65-66) تصنيفاً لأنماط الإنتاج بديلاً من التصنيفات الماركسية التقليدية، التي ترى أنماطاً متعاقبة للإنتاج. وفيما يختص المجتمعات الإسلامية في هذه الفترة، يتحدث عن نمط زراعي وآخر حضري للإنتاج مع اختلافات إقليمية. أما أمين (١٩٧٤: ١٣٧ ـ ١٤٢) فيفضل الحديث عن «تشكيلات شرقية وأفريقية» تتميز بـ (١) هيمنة نمط إنتاجي كوميوني (أو طائفي) أو دافع للجزية (ويتطور قليلاً أو كثيراً باتجاه نمط الإنتاج الإقطاعي)، (٢) وجود علاقات مبنية على البضائع البسيطة وفي مجالات محدودة، (٣) وجود علاقات تجارية ممتدة لمسافة بعيدة. وهيمنة أحد هذه الأنماط على غيره تحدد درجة التطور التي وصل إليها المجتمع.
انظر أيضاً: تيري .(Terry, 1972)

(٥٢) بالنسبة إلى هذه النقطة انظر: Mandel, 1971: 116-139 (Turner, 1974: 171-184)، وهوبسبوم Hobsbaum, in Marx and Engels, 1969 b: Introduction وهناك ملاحظات نقدية عامة في Leichtham, 1973.

(٥٣) هذا الاستنتاج مبني على أدلة مستقاة من Goitein, 1968: 217-241 و;Rondinson, 1973: 13-177 1970 و.Ashtor, 1976: 109-114

(٥٤) وجود الإقطاع كنمط للإنتاج أمر مشكوك فيه. هناك إشارات كثيرة، لدى فيبر وغيره، إلى «إقطاع عربي» و«النظام السلطاني»، ولكن لا توجد أدلة مقنعة. وهناك اتفاق عام بين أهم الباحثين في موضوع الشرق الأوسط مثل Poliak, 1939 وGibb and Bown, 1950 على أن الإقطاع لم ينشأ في هذه الفترة. انظر: Rodinson, 1937: 58-68 وLambton, 1969: ch. III وAshtor, 1976: ch. II.

(٥٥) يشير الدوري (١٩٦٩ : ٧٢) وزبيدة (١٩٧٢) إلى شيوع استخدام العبيد الأفارقة (الزنج) في جنوب العراق، مما أدى إلى قيام ثورة الزنج (٨٣٣ ـ ٨٦٩ ميلادية). ويذكر الدوري أن عددهم بلغ في تلك المنطقة ثلاثمائة ألف عبد. والتأكيد على الضريبة الزراعية tax farming يأتي من فيبر.

(٥٦) يعرّف رودنسون (١٩٧٣ : ٤ ـ ١١) القطاع الرأسمالي (وهو شيء مختلف عن نمط الإنتاج الرأسمالي وعن التشكيلة الاجتماعية ـ الاقتصادية، التي يسود فيها نمط الإنتاج الرأسمالي) في تشكيلة قبل ـ رأسمالية بأنه قطاع التجار والممولين حيث: (١) يسود الثراء النقدي في مواجهة الثراء العقاري، (٢) وتكون التجارة بالجملة والصفقات النقدية هي أساليب التعامل الرئيسية، (٣) ويوجد فكر اقتصادي عقلاني، (٤) ويمكن ملاحظة تراكم رأس المال مع إنتاج البضائع الصغيرة والعمل بأجر. ولمزيد من الدراسة المفصلة حول هذا القطاع في الأمبراطورية الإسلامية انظر: آشتور (١٩٧٦، ولا سيما الفصل الثالث والصفحات ١٣٢ ـ ١٦٠). وبالنسبة إلى النظام النقدي في هذه الفترة وعلاقته بنظام التدرج الطبقي، وبالنسبة إلى ثراء الدولة الإسلامية انظر: زيدان (١٩٦٧، الجزء الأول، القسم الثاني).

(٥٧) من الواضح أن هذه القضية هي إحدى القضايا التي لا تزال تنتظر من يعالجها بشكل مقنع. إن زعم فيبر Weber، أن الإسلام لم يتطور ليصبح ديناً زاهداً، والأسباب التي يوردها لدعم ذلك الزعم تتعارض كلها تماماً مع الدلائل التاريخية. وربما كانت هذه الفوضى ناجمة عن عدم تقسيم التاريخ الإسلامي إلى فترات صحيحة ودقيقة، وهذه نقطة لم يأخذها زبيدة في حسبانه حين كتب مقالته (١٩٧٢) للرد على فيبر. وهناك سبب آخر لفشل المجتمع الإسلامي في التطور نحو الرأسمالية، ومردّه إلى عدم وجود فائض اجتماعي، مما جعل هذه المجتمعات عرضة للفتن غير المتوقعة، في الداخل والخارج، وعرضة للتأرجحات الاقتصادية. انظر: ماندل (١٩٦٨ : الجزء الأول ٤٢ ـ ٤٥ و١٢٢ ـ ١٢٥) ولويس (١٩٣٧) وبيرسون (in Polanyi, et. al, 1957: 320-341) وكاهين (١٩٧٠). انظر أيضاً: الهامش السابق الرقم ٣٨ في خصوص هيمنة الأرستقراطية العسكرية.

(٥٨) مقولة ماسينيون الأولى (Massignon, 1934: 436) التي لا تزال تثير جدلاً كبيراً، تنسب مجالس العمال، في القرن التاسع، إلى حركة القرامطة، التي يصفها بأنها حركة «نصف دينية ونصف اجتماعية وذات أصل اشتراكي». وسمى تلك المجالس (Guilds) متبعاً في ذلك عادة القرامطة في تنظيم الناس في مجالس (Guilds). ويضع ماسينيون خاتمة يصعب قبولها، وهي أنه «منذ ١٩١٧ راحت المجالس (Guilds) الإسلامية القديمة تتحول إلى نقابات للمهن الجديدة، معتمدة على الدولية الثالثة (موسكو)».

(٥٩) معظم الكتّاب، الذين يميلون إلى رفض وجود مجالس تجار ومجالس حرفية، في هذه الفترة، يختلفون مع مقولة (ماسينيون) الخاطئة. وهم يزعمون أن المجالس (Guilds) بصفتها منظمات مهنية، لم تظهر إلا في القرن السادس عشر، في ظل الحكم العثماني، وبشكل بدائي فقط. انظر: باير (Baer, 1970) ولابيدوس (Lapidus, 1969: 93-95) وجويتان (Goitein, 1968: 255, 278) ولا سيما الصفحات ٢٦٧ ـ ٢٧٠. ويؤكد هذا الأخير أنه لم يكن هناك فصل واضح بين الصناعة والتجارة. وإذا كان التمييز الذي عرضناه في هذا البحث بين هذه الرابطات (Associations) والمجالس (Guilds) صحيحاً، فإنه ينبغي علينا أن نتنبه للإشارات الكثيرة إلى هذه الرابطات، وعلى الأخص في السياق التاريخي. يذكر الدوري (١٩٦٩ : ٦٧)، مثلاً، دور هذه الرابطات في القلاقل التي أثارها صناع النسيج في بغداد، في القرنين العاشر والحادي عشر. كذلك يشير ليفي (Levy, 1971:

(89 إلى الطبيعة الطائفية الشيعية لجمعيات الأخوة (Fratenitier) الفارسية، في القرن الرابع عشر. وكانت بقايا جمعيات الأخوة هذه لا تزال موجودة في تركيا في القرن الحالي، وعلى علاقة حميمة بالفئة الإنكشارية في الجيش، كما وجدت فيما بعد في حركة المهدي بالسودان. ويذكر الدوري (١٩٦٩: ٧٢ ـ ٨١، ٩٥) أن المؤرخين الكلاسيكيين كانوا يشيرون باحتقار إلى هذه الرابطات. وخلال العهد السلجوقي وبعده، انتشرت تعبيرات مثقلة بالفروق الطبقية مثل الأعيان، والكبراء والخاصة، للدلالة على أبناء الشرائح الاجتماعية العليا، ومثل العامة، والعوام، والسوقة، للدلالة على أبناء الشرائح الدنيا. انظر: لويس، (Lewis, 1937) وأشرف (١٩٧٠: ٣١٨ ـ ٣١٩).

(٦٠) يقول جرونبوم (Grunebaum, 1971: 198):

> «الأزمة الاجتماعية، التي نجمت عن قيام الصناعة والتجارة في الأمبراطورية العباسية، كانت قد ملأت معظم فئات السكان بالعداء للدين الرسمي. وحوالى عام ألف كان محمد الأفريقي، المعروف بالمتيم يغني:
>
> لا. ما دمت فقيراً، فإنني يقيناً لن أعبد الله.
>
> لنترك العبادة للشيخ الجليل، وفائق، وإلى رئيس الجيوش إلى الذين تنتفخ أقبيتهم بالكنوز. ولكن لماذا عليّ أن أعبد الله؟ هل أنا قوي جبار؟ وهل عندي قصر، وحصان، وملابس ثمينة وأحزمة ذهبية؟ لو عبدت الله وأنا لا أملك بوصة واحدة من الأرض لكنت أكبر المنافقين».

هذا وتنتمي الجماعة المعروفة لدى الغرب باسم الحشاشين إلى الإسماعيليين الجدد، بزعامة الحسن الصباح (١١٢٤ ميلادية).

(٦١) مصادر هذا القسم موجودة في (Sauvaget, 1964) و(Pearson, 1958, Supp. 1962) و(Linescoee 1961 و(Hershlag. 1964: 279-386) و(Lisnden, 1970: 3-49) وهذه المصادر تزودنا بمعلومات موثقة مفيدة. أما حتي (١٩٥٣). وجب باون (١٩٥٠)، وسوندرز (١٩٦٦)، ولويس (١٩٦٣)، وأنالجك، (Jnalcik, 1975) فيقدمون لمحة أساسية عن مراحل تطور الأمبراطورية العثمانية. أما ملامح التاريخ الاقتصادي، فيناقشها كوك (١٩٧٠) في الجزئين الأول والثاني، وهيرشلاج (Hershlag: 7-52) والدوري (١٩٦٩: ١١٧ ـ ١٤٣).

(٦٢) طبقاً لما يقوله Jacqe Weulersse (Quoted in Hershlag, 1974, 9) فإن الدولة الإسلامية بلغت ذروتها في عهد السلطان سليم الأول عام ١٥١٦. ومنذ ذلك العام ورثت أجيال المستقبل «المكانة نفسها في العالم، والسلم الاجتماعي الهرمي ذاته، والسياسة نفسها للدولة، والدور نفسه للدين». وفي سياق آخر، يقول حوراني (Hourani, 1970: 25): «الدولة الإسلامية عند ابن خلدون هي، ككل الدول الفاضلة المستقرة، مزيج من الملك والدولة الشرعية. وكما كان هذا صحيحاً بالنسبة للسلطنات في عهدها، كان صحيحاً أيضاً بالنسبة للتطورات السياسية في الإسلام، انظر أيضاً: أندرسون (Anderson, 1974: 505 passim).

(٦٣) في ظل نظام الملة، كانت الأقليات الدينية والعرقية والقومية، في شعوب الشرق الأدنى، تؤلف طوائف تتمتع بحكم ذاتي داخل إطار الأمبراطورية العثمانية، وقد أدى هذا النظام إلى قيام صراعات قومية دائمة طيلة القرنين السابع عشر والثامن عشر، كما كان هذا النظام القاعدة التي نظمت على أساسها المجالس (Guilds) في المدن. (Hershlag, 1974: 22-26) والقصص التاريخي للكاتب

لوتسكي (Lutsky, 1969)، وكذلك الدراسات المتنوعة التي نشرها عام ١٩٦٨ Polk وChambers. وقد وضع سوندرز (Saunders, 1966: 15) قائمة بهذه الأقليات. وبالنسبة إلى التحولات التي أصابت الفئات الاجتماعية ـ الاقتصادية، يؤكد البروفسور كاربات (Carpat, 1969) أن الفئات الرئيسية الأربعة كانت: رجال السيف، ورجال القلم والتجار، وفئة منتجي المواد الغذائية! كذلك يؤكد أننا إذا نظرنا إلى الأمبراطورية العثمانية، بصفتها نظاماً سياسياً، وليس نموذجاً دينياً، فإن تلك الفئات الأربع تكتسب أهمية أساسية. ويؤكد أيضاً أن الأمر الأساسي في تنظيم تلك الفئات هو السيطرة على الأرض.

(٦٤) استمر صراع المماليك المصريين ضد البرتغاليين، ثم ضد العثمانيين فيما بعد، على الطرق التجارية البحرية، الموصلة إلى الهند، منذ عام ١٤٩٨ وحتى عام ١٥٥١، وانتهى بالقضاء على الأهمية التجارية للقسم الشرقي من البحر المتوسط، وبالانهيار النهائي للمركنتالية العربية. انظر: الدوري (١٩٦٩: ١١١ ـ ١١٥)! وحتى (١٩٥٠)! وجب وباون (1953: Part 1) واوسباران (Osparan, 1972. أما القدسي (١٩٧٠: ١٦ ـ ١٧) فيطرح فكرة مؤداها أن العالم العربي، كان، أساساً، تجمعاً تجارياً، باستثناء مصر التي كانت تجمعاً فلاحياً ضخماً. وفي الفترة الكلاسيكية، كانت الطبقة الحاكمة هي الإسمنت الذي يضم عناصر هذا التجمع التجاري في وحدة واحدة. ويضيف القدسي:

> «وعلى النقيض مما حدث في أوروبا، فإن الوحدة في العالم العربي بقيت قائمة، لأن الفلاحين لم يؤدوا هذا الدور (تجزئة الإقطاع). ولكن للسبب ذاته كانت الحضارة العربية حضارة هشة، إذ كان يكفي أن تنهار التجارة لتهلك الدولة وتهلك معها المدن التي كانت قاعدة لها».

هذا وإن والرشتاين (Wallerstein, 1974: 325-335) هو من الكتّاب القلائل الذين كتبوا عن أثر سيادة البرتغاليين على التجارة في المحيط الهندي في انهيار المركنتالية العربية، انظر أيضاً أندرسون (Anderson, 1974: 512-517).

(٦٥) هناك دراسة واسعة لتشكل نظام اقتصادي عالمي في القرن السادس عشر، قام بها والرشتاين (Wallerestein, 1974) وبرودل (Braudel, 1966-1974, Vol. II) لكن تعريف (والرشتاين) للمناطق الهامشية في مقابل الميدان الخارجي، ليس مقنعاً تماماً.

(٦٦) بدأ التغلغل الأوروبي في الشرق الأوسط منذ عام ١٤٥٤، حين وضعت معاهدة بين البندقية والإمبراطورية العثمانية. وقد أعقب هذا إتفاقية الامتيازات الأجنبية في بلاد الدولة العثمانية عام ١٦٧٥، وقد نشر هيرشلاج (Hershlag, 1964, 279-292) نصوص هذه الاتفاقيات والمعاهدات. لكن الزعم بأن ازدهار التجارة في أوروبا، كان عاملاً حاسماً في انهيار النظام الإقطاعي، يظل موضوعاً خاضعاً للجدل. انظر: بيرين (Pirrene, 1937, 1970) وبرودل (Braudel, 1966-47: Vol. I) ودوب (Dobb, 1970: 37-50) وآشتور (Ashtor, 1976: 101-107). لكن ازدهار التجارة في أوروبا وتأثير ذلك في التطورات اللاحقة في الأمبراطورية العثمانية، فأمر تؤكده الوثائق الكافية، ويسبغ عليه نظام التنازلات صفة رسمية.

(٦٧) هناك دراسات عامة لموضوع نظام الأراضي في البلدان العربية خلال هذه الفترة، في بولياك (Poliak, 1939) وجرانوت (Graunot, 1952) وباير (Baer, in Issawi 1966: 79, 90) وفولني (Volney, in Issawi, 1966: 213, 219) باون (Gibb & Bown, 1953, part II).

(٦٨) نجم انهيار نظام الثمار عن عدة عوامل: **أولاً**: لقد رافقته أزمات اقتصادية وسياسية، وتضخم في الأسعار، حوالى منتصف القرن السادس عشر؛ **ثانياً**: التغيرات التكنولوجية ـ مثل استعمال الأسلحة النارية، مما قلل من أهمية فرق الفرسان. **ثالثاً**: انخفاض العوائد على خزينة الدولة، نتيجة التهرب من دفع الضرائب، وقلة فاعلية أنظمة جمع الضرائب. انظر: جب وباون (1950: part II) وكاربات (Karpat, 1968: 70-76). هذا ويعتقد البروفسور لويس (1985) كما يشاركه آخرون في هذا الاعتقاد، أن التخلخل في نظام الثمار، كان مؤشراً إلى الانهيار التدريجي للأساس الاجتماعي والاقتصادي للأمبراطورية العثمانية، وللمصدر المالي الرئيسي الذي كانت مؤسسات الحكم تعيش عليه. انظر أيضاً: برودل (Braudel, 1973: Vol. 2, p. 702).

(٦٩) ليس أصل نظام الأراضي المشاع واضحاً تماماً. يفترض بعض الكتاب أنه نشأ حين كانت تفرض ضريبة جماعية على المجتمع الريفي كله. ويعتقد آخرون أن أصله يعود حقاً إلى نظام الملكية الجماعية القبلية، الذي تطور من رابطة تاريخية معينة تربط جميع أبناء الجماعة القبلية أو الريفية معاً. انظر: جرانوت (Granott, 1962) وبولياك (1939). وهناك وصف موجز لكيفية العمل بنظام الأرض المشاع في كتابات وارينر (Warriner, in Issawi, 1966, 1948: 72-78) وينبغي أن نذكر أن الوضع القانوني للأرض المشاع، هو أنها أرض الدولة.

(٧٠) بلغ انتشار المتلكات الصغيرة من هذا النوع نسبة عالية جداً في عام ١٨٥٠. ويستشهد هيرشلوج (1964: 39) بمعلومات من مصادر أولية، مؤداها أن ثلاثة أرباع الأراضي في الدولة العثمانية عام ١٨٥٠، كانت أراضي وقف، انظر أيضاً: جب وباون (1950, Vol. I, 235-275). هذا ويمكننا أن نعتبر هذا التطور سبباً من أسباب انخفاض إنتاجية الأرض، وبالتالي انخفاض العوائد على خزينة الدولة.

(٧١) يوضح لنا ريزات أكتان (Resat Aktan in Issawi 1966: 108-113) العبء الضريبي على الفلاحين، ومع أن معلوماته تخص الفترة التي أعقبت صدور **التنظيمات** وما فيها من إصلاحات، إلا أنها توضح حجم الاستغلال الذي كان يقع على الفلاحين، في الفترة السابقة مباشرة لتنفيذ **التنظيمات**. وهو يذكر خمسة أنواع من الضرائب: الأعشار، ضريبة المواشي والدواجن، ضريبة الرؤوس، وتجبى من غير المسلمين، والضرائب الجمركية، والضرائب التقليدية. لكنه لم يتناول بالتحليل إلا ضريبتي الأعشار والمواشي. ويجدر أن نشير هنا إلى أن كل الأجانب، والجماعات الدينية، وسكان العاصمة، ورجال المال والصناعة والقرافون (رجال البنوك) وغيرهم، معفون من الضرائب، أو تجبى منهم ضرائب طفيفة جداً. وقد وجد (ريزات أكتان) أنه بين عام ١٨٦٣ و١٨٧٣، كان ما معدله ٤٠٪ من الفوائد على ضريبة الدولة، تأتي من ضرائب العشر وضرائب المواشي، التي كانت تجبى من سكان المناطق الريفية، وفي السنة المالية ١٨٧٢/ ١٨٧٣، بلغت نسبة هذه الضرائب ٤٥٪ من عوائد الخزينة. وفي المقابل، لم تزد نسبة استفادة الفلاحين من نفقات الخدمات العامة عن ٠,٣٪ في تلك السنة المالية. ويبين الجدول التالي بوضوح الفرق بين ما يسهم به الفلاحون في الخزينة العامة وما يعود عليهم من فوائد من تلك الخزينة، وهذا الجدول هو جزء من (الجدول رقم ٦، ص ١١٢) في كتاب عيساوي (Issawi, 1966).

العوائد والنفقات على جماعات معينة	الكمية ١٠٠ كيس	النسبة المئوية من المجموع
عوائد من الفلاحين معظمها	٢١٩٨	٥٢٪
نفقات يستفيد من معظمها الفلاحون	١٣	٠,٣٪

عوائد تجبى معظمها من غير الفلاحين	٧١١	٪١٦
نفقات لمصلحة السكان من غير الفلاحين	٢٣١٦	٪٥٤,١

(٧٢) تعريف حوراني (١٩٦٨) وكاربات (١٩٦٨) لشريحة الأعيان، يشمل الشريحة العسكرية ووجهاء المدن المحليين، وهذا، في رأيي، تصنيف ينطوي على عدم الدقة. فالشريحة العسكرية ذات قومية مختلفة، وهي تتميز بثقافتها واحتكارها للسلطة البيروقراطية. أما شريحة الأعيان، فكانت تستند إلى الفلاحين وسكان المدن، وكانت تميز نفسها عن طريق اعتراف الشريحة العسكرية بمكانتها، أو عن طريق تراثها. وبصورة عامة، لم تبدأ شريحة الأعيان بتأكيد مركزها، إلا بعد صدور الفصل الأول من التنظيمات عام ١٨٣٦.

(٧٣) بالنسبة إلى موضوع المجالس النقابية (Guilds) العثمانية في هذه الفترة انظر: جب وباون (1953: p.I, 28-29, 227) وباير (Baer, 1970:17-30) وأشرف (1970: 215-218) (Hershlag, 1964: 18-22). (Halil Inalcik, in cook, 1970: 215-218) أما المجالس النقابية الحرفية في العالم العربي فكانت تقوم، إضافة إلى وظيفتها المهنية، بوظائف سياسية واجتماعية ودينية. وهناك دلائل توحي بأن الترقية والانتقال من مستوى مهني إلى آخر، لم يكن يخضع لقيود، كذلك لم تكن للنقابة بنية ثابتة جامدة. ويبدو أن بعض الكتّاب يجبون القول إن المجالس النقابية العثمانية كانت «ديموقراطية».

(٧٤) لا يجوز الخلط بين ما يسمى التقسيم العرقي أو الطائفي للعمل ونظام الملة. وإذا تصورنا الأول أنه «الربط ما بين الهويات العرقية أو الطائفية للأقليات والمهن المعينة، التي يقوم بها أبناء تلك الأقليات» (Hershlag, 1964: 25) فإن هذا الربط ليس شيئاً خاصاً بالمرحلة العثمانية. لقد كان التخصص الطائفي ببعض المهن (أو الحرف) ناجماً عن عوامل جغرافية ودينية وتاريخية، وكان دائماً من ملامح مجتمعات البحر المتوسط (Issawi, 1966: 114)، كذلك فإن ابن خلدون (1969: 300, 314 passim) يتحدث عن تركز بعض المهن في مناطق حضرية أو جغرافية. وقد رأينا في الفترة الكلاسيكية نظام الموالي، ولكن هذا النظام كانت له بصورة رئيسية دلالالة دينية، ولم يكتسب بعداً سياسياً، إلا حينما تحول إلى مذاهب صوفية وطائفية. وحينما أعطي نظام الموالي في الفترة العثمانية صفة رسمية، واعتبر مؤسسة مستقلة. كانت الأمبراطورية العثمانية قد اتسعت وضمت أراضي شاسعة، يشكل سكانها أقليات عرقية ودينية وقومية عديدة. وكان سكان المناطق العربية يشكلون أقلية قومية واضحة المعالم، متميزة، لا بالدين (لأن معظم سكان الأمبراطورية كانوا مسلمين) ولكن بإبعادها عن مراكز القوة والسلطة. أما البعد السياسي والقومي في التقسيم الطائفي أو العرقي للعمل، فمن الواضح أنه ظاهرة حديثة، مرتبطة بالتأثير الأوروبي وتغلغل رأس المال الأوروبي والموظفين الأوروبيين. وبهذا المعنى، استغلّ نظام الملة لمصلحة القضية القومية. وقد أعطى نظام التنازلات فرنسا وبريطانيا الفرصة لتقوية الاتجاهات الانفصالية لدى أبناء الملة المسيحية، في المناطق الأوروبية من الأمبراطورية، إلى درجة أن سلطة الحكومة المركزية في تلك المناطق تقلصت إلى حد كبير. وقد كتب (Leon Verhaeghe) في عام ١٨٧٣: كانت كل ملة معترف بها تكون دولة داخل الدولة Quoted in (Hershlag, 1964).

(٧٥) لدى الحديث عن المرحلة العثمانية، من المهم جداً أن نفهم بنية الشريحة الحاكمة ـ العسكر أو الأرستقراطية العسكرية. ينعكس التنوع الكبير في هذه الجماعة في تعدد التصنيفات للشرائح المتفرعة منها. ويعطينا كل من ـ لويس (1963: 53-63) وجب وباون (1950, P. 58 Passim) وليفي (1971: 397-404) لمحة عن تطور هذه الشريحة وعن المصالح المتعارضة للشرائح المتفرعة منها. وشريحة

الأعيان هي مثلها، إن لم تكن أكثر منها تنوعاً. فمثلاً يصنف معظم المؤرخين لهذه الفترة العلماء بأنهم جزء من البيروقراطية الحاكمة ـ أي من الشريحة العسكرية. وأنا أميل إلى الاتفاق مع حوراني (١٩٦٨) ولابيدوس (١٩٦٩) على أن العلماء كانوا يشكلون مؤسسة مستقلة وخاضعة للعسكر، ولكنهم ينتمون إلى شريحة الأعيان التي نشأوا فيها. أضف إلى ذلك، أن ما كان العلماء يتمتعون به من مكانة عالية وثراء، يمكن أن يعلل عن طريق مرتبتهم البيروقراطية. وهنا أيضاً ينبغي التمييز بين القضاة والقضاة العسكريين: أما الأوائل، فلم يكن لهم سلطة قضائية في الشؤون الإدارية والمالية والتنظيمية (لويس، ١٩٦٣: ص ٥٣) ولسوء الحظ لم تتوافر لدينا، حتى الآن، دراسة مفصلة للتاريخ المعقد للشرائح الاجتماعية.

(٧٦) لا يمكننا في هذا البحث دراسة العلاقة بين نظام التدرج الهرمي والنمط البيروقراطي ومستوى تطور القوى المنتجة. لكن من يرغب في الاطلاع على معلومات تمهيدية حول هذا الموضوع، يمكنه أن يرجع إلى: .(Anderson, 1974: 370-388, 496-517)

(٧٧) الميناء التجاري (eutrepot) هو مجتمع تجاري، يتمتع بحكم ذاتي سياسياً وإدارياً، ويكون عادة محاطاً بوحدات سياسية كبيرة، وفاعليته الاقتصادية الرئيسية، ولكن ليس الوحيدة، هي إعادة تصدير البضائع (Belshaw, 1965: 89). لمزيد من المعلومات عن تاريخ الموانىء التجارية انظر: (Endacott, 1964) (Polanyi, et. al. 1957 38-63, 177-187).

(٧٨) في كل الدراسات الحديثة عن الشرق الأدنى، ثمة اهتمام شديد باكتشاف توازيات شاملة للتطور الأوروبي. ورغم هذا العيب في اتجاه الأبحاث، فقد تم الكشف عن بعض المعلومات المهمة، ولكن بطريقة غير مباشرة، ويمكن العثور على دراسات تمهيدية في (Rivin & Szyliowies, 1965) و(Laquer, 1959 Thompson & Reischaier, 1966) و(Fisher, 1955, 1963) و(Gendezier, 1969) و(Landen, 1972) أما القصص التاريخي حول هذه الفترة، فنجده في: (Lewis, 1969) (Vatlkiottis 191 و(Lutsky, 1969). وهناك دراسات أنثروبولوجية هامة مجموعة في: (Antoun, 1972, Sweet, 1970) وأيضاً في نصوص شيلوه (Shiloh, 1969)، وهناك دراسات أنثروبولوجية أخرى سنشير إليها فيما بعد.

كذلك ثمة دراسات حديثة تعالج التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لهذه الفترة، نشرها عيساوي (1966) و(Polk and Chamber, 1968) و(Cook 1970) و(Hershlag 1964). أما الدراسات السوسيولوجية الجادة، فهي حتى الآن نادرة. انظر على سبيل المثال: (Baer, 1966) و(Berger 1964، عبدالملك (1968) والكتاب المترجم حديثاً (Hussein, 1973) والدراسة المسحية التي قام بها Van Nieuwenhuize, 1971.

وثمة دراسات أخرى حول الجوانب المتعددة للتحولات الاجتماعية في الشرق الأدنى، ومن بينها (Baer 1966) وMayer 1959 وكتاب شودران Shawdran 1955 nevised 1966، و(Haplech, 1963)، و(Harezitz, 1969).

وبالنسبة إلى الجانب الديموغرافي في التحولات الاجتماعية، انظر: أبو لغد (1955, 1971) ولابيدوس (Lapidus, 1959) و(Hamoud and Alexander) وفيشر .(Fisher, 1972)

وبالنسبة إلى الاتجاهات السياسية والأيديولوجيات، انظر حوراني (١٩٧٠)، وكاربات (1967) وخدوري (١٩٧٠).

وأخيراً، فإن الدراسات النظرية والتجريبية في جوانب البحث التخصصية، لا تزال ناقصة بشكل

واضح، ولأسباب ليست واضحة.

(٧٩) يقول أندرسون (1474: 515-66):

> «ومن جانب آخر، فإن الحيوية التجارية في العهد العربي، التي استمرت طيلة الحضارة «المتوسطة» في المرحلة الكلاسيكية، بدأت الآن تنحسر. وبالطبع، كان هذا التحول مقترناً بازدهار التجارة الأوروبية. وعلى العكس، كانت سفن النقل البحري المسيحية، في القرن الثاني عشر، قد فازت بمركز الهيمنة على المياه المصرية. زيادة على ذلك، فإنه في اللحظة التي خضعت فيها مصر المملوكية للأمبراطورية العثمانية، وبهذا أوصلتها بشكل مباشر وللمرة الأولى إلى البحر الأحمر، كانت رحلات الاستكشاف البرتغالية قد التفت حول العالم الإسلامي كله...»

انظر أيضاً: .(Cahen, 1970) (Lewis, 1961: 40-51 passim) (Lapidus, 1969: 51 Passim)

(٨٠) نصوص هذه المعاهدات موجودة في (Hershlag, 1964: 279-386). ومن الواضح أن هناك اعتبارات أخرى، غير الاعتبارات التجارية، حفزت القوى الأوروبية على المطالبة بمثل هذه التنازلات.

(٨١) المادة الأولى من معاهدة ١٣٨، تؤكد من جديد كل الامتيازات التي تم الحصول عليها في كل المعاهدات السابقة لكل الأجانب. المادة الثانية تطلب من الباب العالي أن «يتعهد رسمياً بإلغاء كل احتكارات الإنتاج الزراعي، أو أية مواد أخرى أياً كانت، وبإلغاء كل التصاريح التي أصدرها الحكام المحليون... إلخ». المادة الرابعة تنص على أن يشتري التجار البريطانيون أو وكلاؤهم الإنتاج أو المحاصيل أو المصنوعات التركية، من أجل تصديرها «دون أن يطالبوا بترخيص لذلك، أو بدفع جمارك من أي نوع...». بالنسبة إلى موضوع الديون العثمانية، انظر: (Sulva in Issawi, 1966: 94-106) كذلك انظر: (Berque in Polk and Chamber, 1968: 223) بالنسبة إلى الديون الأجنبية في مصر. ومن الطريف أن مقالة (Berque) تحمل العنوان التالي «إقامة الاقتصاد الاستعماري» (The Establishment of Colonial Economy).

(٨٢) حينذاك كانت ثلاثة أرباع صادرات العراق تذهب إلى بريطانيا، وثلاثة أرباع وارداتها تأتي من بريطانيا. والوضع نفسه كان قائماً بين سوريا وفرنسا. انظر (Lutsky, 1969: Chapters, ix, x, x11) وعيساوي (Issawi, in Cook 1970, 1970: 193-206).

(٨٣) بالنسبة إلى موضوع الاقتصاد الاستعمار النموذجي في العصر الإمبريالي، الذي كان فيه رأس المال التمويلي هو القوة المحركة، انظر: (Hobsbaum, 1919, Kenin, 1970, Vol. I. 671-773).

ولتوضيح نمطية هذا الوضع، حينذاك، لنفكر في الأرقام التالية: في عام ١٩١٤ كان ٥٩,٤٪ من واردات تركيا منتجات صناعية، و١٣٪ من صادراتها كانت منتجات صناعية. نسبة المواد الخام المصدرة كانت ٣٨,٤٪. الجانب المذهل في بنية التجارة الخارجية التركية، كان في كون صادراتها من الحبوب تبلغ ٤٥٪، مع أنها كانت في حاجة إلى منتجات زراعية بنسبة ٢٥٪ من وارداتها.

أما بالنسبة إلى مصر في عام ١٩٠٢، فإن ١٠٠٪ من شركات الرهن كانت ملكاً للأجانب. رأس المال الأجنبي كان يسيطر على ٩٤,٨٪ من كل البنوك ومؤسسات التمويل، وعلى ٦٥,٨٪ من العقارات غير المنقولة (في القرى والمدن)، وعلى ٩١,٨٪ من وسائل النقل والمواصلات، وعلى

٩٠,٧٪ من قطاعي التجارة والصناعة (Hershlag, 1964: 77-99). وهناك وثائق كافية للدلالة على الدور الذي كانت تقوم به شركة الشرق (Levent) وشركة الهند الشرقية (East India) اللتان كانت تملكهما بريطانيا. انظر: (الهامش الرقم ٨٢) و(Mikherjee, 1953).

(٨٤) في خصوص موضوع انهيار المجالس النقابية (Guilds) العثمانية انظر: (Baer, 1970: 26-30) وحول قضية السيطرة الأجنبية انظر حوراني; Hourani, in Issawi, 1966: 29 Issawi, in Fisher, 1955; Lewis, 1961: 448-454 يقول هيرشلاج (Hershlag, 1964: 111) إنه كان هناك ثمانون ألف أجنبي يقيمون في مصر، منهم خمسة وثلاثون ألف يوناني، وسبعة عشر ألف فرنسي، وتسعة عشر ألف إيطالي. انظر أيضاً: حسن (Hassan, 1970: 366-7).

(٨٥) المرسوم الأمبراطوري المعروف باسم (Hatti Sherif of Gulhane) الصادر في ٣ تشرين الثاني/نوفمبر ١٨٣٩ ينص كما يلي:

> «مع أن أمبراطوريتنا قد تخلصت، والحمد لله، منذ بعض الوقت، من سوط الاحتكارات، التي كانت في أوقات الحرب تعتبر خطأ مصدراً للمال، فإنه لا تزال توجد بيننا عادة فتاكة، ولها نتائج وخيمة، ألا وهي التنازلات الفاسدة القائمة على الرشوة، وهي معروفة تحت اسم «الالتزام»». (Hershlag, 1964: 296).

(٨٦) هناك مقتطفات من نصوص القانون في (Hershlag, 1964: 298-300)، وفي الواقع لقد كرَّر الباحثون تأكيد على عدم وجود تعريف واضح تماماً لمفهوم «الملكية الخاصة» المطلقة في المجتمعات الإسلامية. انظر: حديث رودنسون (Rodenson, 1978: 51-55) الذي يقول فيه: «قلّما نواجه ذلك المفهوم أيضاً في شأن الملكية الخاصة، التي تعني الحق المطلق للمالك في أن يستعمل أو يسيء استعمال ما يملك، كما هو محدد في القانون الروماني...». أما في القانون الإسلامي التقليدي، فالملك أو ما يعادله من ملكية خاصة يشمل: مواقع البيوت، وكروم العنب، والبساتين داخل القرى، ومعظم الأراضي (العقارات) في المدن. انظر: جب وباون (1950, Part 1, 235-7) ولويس (1961: 442-3). في عام ١٥٢٨، كان ٨٧٪ تقريباً من الأراضي هي أراض أميرية ملك للدولة (Anderson, 1974: 365) وفي عام ١٨٥٠، كانت ثلاثة أرباع الأراضي الأميرية قد تحولت إلى شبه وقف (انظر الجزء السابق من البحث) وأخيراً، جاء قانون الطابو ليعترف أخيراً بالحق القانوني في ملكية الأرض.

(٨٧) لمزيد من التفاصيل، انظر: (Rivin and szuliowics 1965 parts, II, IV, VIII) حوراني (١٩٧٠)، أما لاندن (١٩٧٠) فيعطي معلومات وثائقية مهمة، (Polk and Chamber, 1968) ومجموعة مقالات (Gendzier, 1969) التي تدرس تطورات حديثة، فيشر (١٩٦٣)، (Cook, 1970, Part III) (Laquer, 1958) ولكن لسوء الحظ، ليس بين هذه المصادر مصدر يحتوي على دراسات تتركز على موضوع نظام التدرج الطبقي الاجتماعي.

(٨٨) إن تطور هذه الشريحة والشرائح المتفرعة منها، هو تطور هام. يقول البروفسور لويس: (1961: 441 Passim).

> «كانت كلمة «أعيان» مستعملة منذ العصور القديمة بالمعنى العام الذي مؤداه أنهم وجهاء إقليميون أو محليون، وكانوا عادة من التجار. لكنها أصبحت الآن تدل على مجموعة أو طبقة اجتماعية، تتألف من ملاكين جدد وقدامى، يمارسون وظائف سياسية هامة».

انظر أيضاً حوراني (Hourani, 1968: 48, 54 passim).

(٨٩) انظر حيدر (Haider 1942) يقول وارنر (In Issawi, 1966: 77, 1968) إن نظام ملكية الأرض كان يعمل على أساس عمليات التسليف كما يلي: «عادة تحدد الأجرة على أساس الحصص، فهي تبلغ خمس المحصول، إذا كان صاحب الأرض لا يقدم أي خدمة سوى دفع الضريبة، وخمسين إذا كان يقدم البذار، وأربعة أخماس إذا كان يدفع كل التكاليف ما عدا تكاليف العمل. ومن المهم أن نلاحظ الاختلافات في هذا النظام في كل من العراق وسوريا ومصر. وطبقاً لما يقوله باير (Baer, in Issawi, 1955: 88-90) فإن ملكية الأرض كانت تقسم من جديد، بينما كانت أصلاً في الهلال الخصيب أراضي أميرية «كانت معظم الأراضي ملكاً خاصاً في مصر حيث حقوق المكلية شاملة ومحفوظة في سجلات، مما أتاح لرأس المال الأجنبي أن يشتري أرضاً في مصر». وفي عام ١٩٢٠، بلغت مساحة الأرض التي يملكها أجانب ١٠٪ من المساحة الكلية، ونجم عن هذا التطور المبكر نظام الإنتاج النقدي، حينما سهل استصلاح الأراضي انتقال أراضي الدولة إلى ملاكين أفراد. انظر أيضاً باير (Baer, 1962).

(٩٠) يذكر باير (Baer, 1966: 208 Passim) أنه طبقاً لدراسة عن الخلفيات الاجتماعية والاقتصادية لأعضاء البرلمان السوري، عام ١٩٣٧، استجاب لها ستون عضواً (من خمس وثمانين) كان عشرون منهم على الأقل من ملاكي الأراضي، وتسعة من المحامين، واثنان سبق أن كانا من البيروقراطيين العثمانيين ويستأنف (باير) القول:

> «وعلى المنوال نفسه، وجدت إحدى الجرائد المصرية أنه من بين الـ ٣١٩ نائباً في البرلمان المصري، انتخبوا في بداية عام ١٩٥٠، كان ١١٥ منهم يملكون أرضاً تبلغ مساحتها أكثر من مئة فدان لكل منهم، و٤٥ يملك كل منهم ٥٠٠ فدان على الأقل. وفي البرلمان اللبناني، في بداية الخمسينات كان عدد النواب ٤٤، منهم ٢١ من ملاكي الأراضي».

وكان الوضع في العراق أكثر اختلالاً وانحرافاً. انظر: (Bonne, 1918)، وحيدر (Haider, 1912)، وحوراني (Hourani, 1970). وفي سياق آخر انظر: السعيد (Alsaed 1970).

(٩١) ينبغي أن نوضح هنا أن تركيبة شرائح مالكي الأرض، كانت لهذا السبب كبيرة التنوع في كل من الأقطار التي يدرسها هذا البحث. عن العراق مثلاً يقول حسن (Hassan, 1970: 864):

> «الصفة الرئيسية التي تتميز بها بنية البورجوازية العراقية ـ زراعية كانت أم عقارية أم تجارية أم صناعية ـ هي أنها بنية مخلوطة، بمعنى أن الشرائح المتعددة فيها متشابكة ومتداخلة إلى درجة كبيرة، بحيث تشارك كل شريحة بدرجة كبيرة أو صغيرة في المصالح الاقتصادية للشرائح الأخرى. بحيث إن البورجوازي يملك في الوقت ذاته مضخات لسقاية الأرض وأراضي زراعية وبعض العقارات في المدن، كما أنه يقوم في الوقت نفسه بعقد صفقات في فرع من فروع التجارة، ويمتلك أسهماً في المصانع إذا لم يقم هو نفسه بتشييد مؤسسة صناعية».

انظر أيضاً: بيرجر (Berger, 1964: 196-210) وباير (Baer, 1966: 203-212). بالنسبة إلى موضوع التطورات في الرأسمالية المصرية انظر: متولي (١٩٧٤).

(٩٢) في خصوص موضوع تطور التعليم الإلزامي العام في الشرق الأوسط انظر: (Revin and szuliowics) و(Thomposon and R. Eischues: 1966) و(Polk and Chamber, 1968: Part 5) و(Qubian, in London 1972: 312-326 passim) و(Landen, 1970: part 5) و(Berger 1964). وهناك جانبان جديران بالذكر في موضوع ازدياد نسب التعليم، وهما تركز المواهب والنشاط في المراكز الثقافية الرئيسية (العواصم) وتحرر المرأة (Lapidus 1969) وهناك معالجات عامة لموضوع التعليم في الأقطار النامية، ولا سيما في الشرق الأدنى، عند: (Burn 1963)، و(Adams and Bjork 1969) و(Sweet, 1970)، وابو لغد .(Abu-Lughd, 1971).

(٩٣) لقد تم جدل واسع حول مفهوم الطبقات الوسطى في سياق دراسة الشرق الأدنى وغيره من المناطق. هوروفيتس (Horowitz: 1972) يرى أن هذه الطبقات الوسطى هي جماعات هامشية، لا تدين بالولاء للقيم والمواقف التقليدية، ولكن لها شكل بناة الأمة. ويدعم هذا الرأي كل من هالبرت (Halpert, 1962, 1963) وخضوري (Khaduri, 1955). في الجانب الآخر، يرى برلي (1957) أنه ليس ثمة جديد بخصوص ما يسمى الطبقات الوسطى في المجتمعات العربية. لكن الجانبين يبتعدان عن لب الموضوع. ذلك أن التحالف بين الشرائح الفرعية من العسكريين والتكنوقراطيين، وبغض النظر عما في هذه الشرائح من جديد، قد أوجد فعلاً تغيرات جوهرية في المجتمعات العربية، تمثل مرحلة جديدة في عملية الانتقال إلى الرأسمالية. لكن أعضاء هذه الفئات ليسوا بناة أمة، ولا يقومون بالدور الذي قام به المقاولون ورجال الأعمال الأوروبيون في تطور الرأسمالية.

(٩٤) يعترف رزقانة 133 :1957 أن هنالك نموذجين من التدرج الطبقي في العالم العربي: أحدهما عمودي (مهني) والثاني أفقي (ثقافي)، كما أن هنالك ثلاث طبقات رئيسية هي: ملاكو الأراضي، والبيروقراطيون في الوسط، ثم العمال والفلاحون. ومع ذلك، فهو يرى أن اختفاء الطبقة الأولى، سيؤدي في النهاية إلى زيادة نمو الطبقة الوسطى، بحيث تضم جميع السكان، وبهذا يختفي الصراع الطبقي.

(٩٥) لقد طور شاه طريقة خاصة للتعامل مع أرقام الإحصاءات الرسمية، وقد استعمل آخرون هذه الطريقة. لكن نجاحها يعتمد إلى حد كبير على وضوح المفاهيم ودقتها لدى تعريف الجماعات المهنية.

(٩٦) يقدم بل تعريفاً للمرتبة والمنصب المهني وحجم الحصة التي يستحقها هذا المنصب لدى توزيع السلطة. وفي الشكل البياني الذي يضعه، وهو نسخة معدلة من الشكل البياني الذي وضعه لنسكي (Lenski 1966)، يعرض بل لنظامين متوازيين للتدرج الطبقي، أحدهما تقليدي، والآخر حديث.

الحاكم

الطبقة العليا

التدرج الطبقي القديم	التدرج الطبقي الحديث
ـ العائلات الملكية	ـ الصفوة العسكرية
ـ شيوخ القبائل	ـ كبار العلماء
ـ ملاكو الأرض من أهالي البلاد	ـ الرأسماليون الأجانب
ـ النخبة من رجال الاقتصاد	ـ أصحاب الدخول الكبيرة ممن لا أرض لهم

الطبقات المتوسطة

التدرج الطبقي القديم	التدرج الطبقي الحديث
ـ البيروقراطيون	ـ البورجوازيون
ـ المهنيون	ـ القائمة بالأعمال الكتابية
الطبقات الدنيا	
ـ طبقة العمال التقليدية	ـ طبقة العمال الصناعيين
الفلاحون والجماهير القبلية	

(٩٧) لمزيد من الاستيضاح انظر: دراسة كوبين Qubain, 1953 للبحرين، ودراسة سالم (١٩٦٣) للشبايش في جنوب العراق، ودراسة خوري (١٩٦٩) لقرية في لبنان، ودراسة بوجرا لمجتمع في اليمن الجنوبي، ودراسة أنطون (١٩٧٢) لمجتمع فلاحي في شرق الأردن. وهذه المجتمعات الخمسة مفصول أحدها عن الآخر جغرافياً، وتعرض كل منها لتأثيرات تاريخية وثقافية مختلفة.

(٩٨) يؤكد بوجرا أن هناك نظامين متوازيين للتدرج الطبقي في المجتمع الذي درسه: (أ) مكانة الأصل الذي يولد منه المرء، (ب) مكانة المهنة. ويقول إن هاتين الآليتين (في نظام التدرج الطبقي) تلتقيان، ذلك أن الأعلى في (أ) هم الأعلى في (ب). ويلاحظ سالم أيضاً أن الأسياد في الريف، يتمتعون بمركز خاص، مع أن أغلبهم ظلوا بلا أرض يملكونها. وفي اليمن الجنوبي، نجحت الجماعة التي تنحدر من أصل شريف في استغلال نسبها وجني فوائد اقتصادية وسياسية.

(٩٩) يبين أنطون 1972: 26-27 أن نظام التدرج الطبقي في المجتمع الذي درسه، هو نظام مهني، رغم وجود التدرجات الدينية والأسرية. ويقول كوبين (Qubain, 1955) إن الانقسام المذهبي في البحرين أدى إلى سيطرة السنيين على الشيعة. ولكنه يرى أن التطورات في ذلك القطر، تعمل على تقويض هذا النظام، بحيث إن تقسيم العمل على أساس ديني، يفهم بشكل أفضل إذا نُظر إليه بوصفه تقسيماً للعمل على أسس اقتصادية ـ اجتماعية. من ناحية أخرى، يؤكد خوري Khuri, 1969: 35-36 أن الارتباطات العائلية والولاءات الدينية المذهبية والإقليمية، تتعارض مع التجمعات المهنية، التي تعزز الحراك الاجتماعي، وتمنع الصراع الطبقي. وتتطابق وجهة النظر هذه مع وجهة نظر بل Bill, 1972 حول «الارتباطات الجماعية غير الرسمية»، التي هي ـ بحسب زعمه ـ متعارضة مع العلاقات الطبقية في المراكز الحضرية في الشرق الأدنى.

(١٠٠) هناك العديد من الدراسات المهمة، التي حاولت استخدام هذا المدخل للموضوع، ويمكن اعتبارها إسهامات رئيسية في الدراسة التاريخية للحراك الاجتماعي وللتدرج الطبقي. ولكن مثل هذه الدراسات ما تزال قليلة ونادرة، وليست شيئاً عاماً. من هذه الدراسات دراسة ثرنستروم (Thernstrom, in Rowney and Grahan, 1971: 99-100) التي نشرها عام ١٩٦٤. ولدى دراسته للحراك الاجتماعي في مدينة نيوبورت Newport، في القرن التاسع عشر، يقول ثرنستروم (Thernstrom, 1975):

> «سأبدأ بنقطة بسيطة وواضحة وغير قابلة للجدل، وهي أن بعضاً من أهم الأسئلة، التي قد نطرحها في خصوص البنية الطبقية اليوم، لا يمكن الإجابة عنها دون أن يكون لدينا معلومات كافية عن تلك البنية الطبقية بالأمس. وفي اليوم الذي سبق أمس، بل في القرن الذي سبق أمس! ولم يتم في أي مكان بحث ذو عمق تاريخي كاف للكشف عن تلك

> المعلومات. وعلى الرغم من فيض الأبحاث التجريبية على الحراك الاجتماعي فإننا لا نجد الا النذر اليسير جداً عن عملية الحراك الاجتماعي في الماضي... في أي مجتمع، وبالتأكيد في مجتمعنا».

ومن الدراسات التاريخية النادرة عن نظام التدرج الطبقي، وعن الحراك الاجتماعي، هناك دراسة عن اليابان، قام بها روبرت سميث Robert Smith, in Rowney and Graham 1971: 209-215 ودراسة أخرى عن إنكلترا، قام بها لورنس ستون Lawerence Stone, in Rowney and Graham, 1971: 238-271 انظر أيضاً دراستين عن فرانكفورت في منتصف القرن التاسع عشر، قام بالأولى كاتز (Katz, 1972)، وبالثانية شيرلين (Shirlin, 1979).

(١٠١) هناك صياغة حديثة لهذه الأطروحة التي انبثقت من كتابات ماركس عن الهند ومن الجدل الذي أسفرت عنه تلك الكتابات. انظر: (Hindess and Hirst, 1975: 210-220). ولا سيما توضيح هذين المؤلفين الذي يقوم على نظرية الأجرة عند ماركس، والذي يضيف بعداً مهماً، كان يهمله الكتاب الحزبيون. لكن هذا التوضيح لا يضيف جديداً إلى القول الأساسي الأصلي.

(١٠٢) أخذت طريقة العرض هذه من Rossides, 1976: 101, Figure 2-3. ولا نقول إلا القليل جداً عن هذا الشكل (Figure) في هذا البحث، لكننا سنناقشه بتوسع أكبر في بحث نقوم به حالياً تحت عنوان «الحراك البنيوي، والتصنيف المهني، والتغير الاجتماعي».

(١٠٣) كان الشاعر البوصيري، الذي عاش في النصف الثاني من القرن الرابع عشر، واحداً من أهم النقاد الذين وجهوا نقدهم إلى العلماء والموظفين والكتبة البيروقراطيين. فقد كرس أكثر من ثلث قصائده لهذه الغاية، ووصف فيها الكتبة وصغار الموظفين والقضاة بأنهم لصوص عديمو الشرف وقتلة، لا يؤمن جانبهم. وفي واحدة من قصائده الطويلة، يجأر بالشكوى من انتشار الرشوة (البرطيل) والأساليب الملتوية الأخرى بين المستخدمين. انظر **ديوان البوصيري**، تحقيق م. س. الكيلاني، القاهرة: البابي الحلبي، ١٩٥٥، ولا سيما الصفحات ٢١٤ ـ ٢٢٣.

(١٠٤) كمثال لتوضيح هذه الشرائح الفرعية، انظر الوصف التالي الذي يعرضه لوتسكي (Lutsky, 1969: 21) عن سكان القاهرة في القرن الثامن عشر:

> «كان عدد سكان القاهرة يبلغ ٣٠٠ ألف ـ منهم مئة ألف من الذكور البالغين. و٢٥ ألفاً لم يكن لهم عمل مثمر، إذ كانوا جنوداً أو ملاكين أو رجال دين أو تجاراً أو خدماً. وكان عدد الخدم وحدهم يبلغ ٣٠ ألفاً. ولم يكن جميع الحرفيين يقومون بعمل مفيد. وكانت نقابات guilds القاهرة تضم نقابات للخدم في الحمامات، وللحلاقين، وللسحرة والمشعوذين، وللمغنّين في الشوارع، وللخطباء، ولسائقي الجمال والبغال، وللراقصين والطبالين».

ولا يذكر (لوتسكي) المصدر الذي استقى منه هذه الأرقام. ولكن وصفه لتركيبة سكان المدن وصف واضح. وهناك وصف لهذه الجماعات في المرحلة الكلاسيكية في كتاب وايلد (Wild, 1976) الذي يعطي وصفاً موجزاً لمن يسميهم البروفسور بوزورث Bosworth «عالم السّفلة عند المسلمين في القرون الوسطى» The Mediaeval Islamic Underworld.

انظر أيضاً كتاب عاشور (Achour, 1962: Chapter 1, 9) عن مصر في عهد المماليك.

(١٠٥) لا ينبغي أن يفسّر هذا القول على أنه يعني أن الطبقة الحاكمة هي طبقة موحدة، أو أن لديها خطة واضحة للمجتمع. وعلى العكس من ذلك، فإن التناحر والتنافس بين أفرادها هما صفة عامة فيها، لكن هذه الصفة هي، في الوقت عينه، مصدر حيويتها واستمرارها. يقول أمين (١٩٨١: ٢١) في هذا الخصوص: «وهكذا كان هذا العالم العربي متنوعاً، وفي الوقت ذاته، موحداً توحيداً عميقاً عن طريق الطبقة الحاكمة فيه».

(١٠٦) هذه الأسئلة وأسئلة أخرى لها صلة بالموضوع، تناقش بتوسع في بحث للمؤلف هو الآن قيد الطبع وعنوانه: «نحو علم اجتماع سياسي لدراسة أنظمة الحكم العسكرية في مصر والعراق وسوريا».

الفصل الرابع

محنة الدستور في الكويت والعالم العربي: العلمانية والأصولية وأزمة الحرية

«الأرض لله وأنا خليفة الله، فما أخذت فلي، وما تركته للناس فالفضل مني».

معاوية بن أبي سفيان(*)
(٤١ هجرية، ٦٦١ م)
مؤسّس السلالة الأموية

«أيها الناس، قد أصبحنا لكم قادة وعنكم ذادة، نحكمكم بحق الله الذي أولانا، وسلطانه الذي أعطانا، وأنا خليفة الله في أرضه وحارسه على ماله».

أبو جعفر المنصور(*)
(١٣٦ هـ، ٧٥٤ م)
ثاني الخلفاء العباسيين

(*) محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، ص ١٥٩.

الجذور التاريخية للمحنة... المتجدّدة

عندما يتتبّع المرء الجدال الدائر منذ أمد بين الأصولية والعلمانية، والذي يجد ترجمته المحلية في الكويت، في محاول الأصوليين تعديل المادة الثانية من الدستور (بحصر مصادر التشريع في الشريعة الإسلامية) لا بدّ أن يدرك أن القضية المحورية في هذا الجدال هي قضية الحرية والعقلانية. فهي، إذاً، قضية ليست بالجديدة، بل ذات سوابق في تاريخنا الطويل. إذ إن الإطار المرجعي لهذه القضية، هو مسألة فصل ما هو ديني عما هو سياسي، أو فصل ما هو عقدي عما هو عقلاني، أي أن الأمر يتصل، في النهاية، بمصدر المعرفة، وترجيح عنصر العقيدة أو عنصر العقل في معرفتنا الموضوعية بالعالم(١).

واستناداً إلى هذه الحقيقة، فإن الجدال الدائر، الآن، في صورته الحالية، لن يحسم هذه القضية بشكل نهائي، وإنما هو حلقة من حلقات الصراع التاريخي في ميدان السياسة والفكر. وفرضيتنا الرئيسية لتفسير هذا الجدال، هو **أنه مؤشر إلى الخوف من الحرية في وقت الأزمات التي تعصف بأمة من الأمم**. فالمطالبة بالعودة إلى الشريعة، وإلى السلف الصالح، ورفع شعار الحكم لله، هو تعبير عن الحاجة إلى الانضباط وإلى السيطرة على مجريات الأمور، التي انفلتت من أعنّتها، وخرجت عن حدودها المتعارف عليها، أو المعهودة المستقرة. ولذلك، فهذه المطالبة لا تعبر عن حقيقة أو وعي موضوعي بالتاريخ، وإنما هي مجرّد اجتهاد من الاجتهادات، في محاولة إعادة الأمور إلى نصابها في خضم التغيّرات والتحولات الكبرى(٢).

وإذا ما تأملنا في تراثنا فإنه، مع الأسف، لن يسعفنا في تحديد خياراتنا في هذه المعضلة موضوع الجدال بين العلمانية والأصولية، بين العقل والعقيدة. وقد تمثّلت كل عناصرها المأسوية في «الفتنة الكبرى» حول مسألة الخلافة: هل هي خلافة محمد النبي في نبوّته؟ أم هي خلافة محمد الإنسان الفاني؟ ونستدلّ من الوقائع التاريخية، أن أيّاً من الفرق الإسلامية والملل النحل، على كثرتها، فيما عدا الشيعة الإمامية، لم تأخذ بالرأي الأول. ومع ذلك، فقد عجزت جميعها أن تحسم الأمر بحسب الرأي الثاني.

فكان أن استبدّ الأمويون فأساؤوا الاستبداد. وكان أن جزع المسلمون فأساؤوا الجزع. وما اتصل بنا من تاريخ النزاعات المسلحة والحروب والفتن، نشأت في

الظاهر بسبب تلك القضية، وما زالت تلقي بظلالها الطويلة على حاضرنا ومستقبلنا[٣].

أقول نشأت في الظاهر، لأن النزاعات السياسية والصراعات الاجتماعية في الحضارة العربية الإسلامية، وفي بقية الحضارات التي هيمنت عليها الديانات التوحيدية، ، اتخذت من الدين والتحزّبات المذهبية ستاراً لإخفاء المصالح المتناقضة الحقيقية للجماعات والقبائل والأحزاب، فاختلطت العصبيات الإثنية والقبلية بالإنتماءات الطبقية وبالمذاهب والفرق والطوائف. فاصطبغ الصراع السياسي والاقتصادي بهذه الصبغة المذهبية[٤].

ومن هذا الأمر نستمد فرضيتنا الفرعية، القائلة إن الصراع السياسي بين الجماعات، الذي يأخذ هذه الصفة الدينية، يؤدي في النهاية إلى إضعاف تلك الجماعات، ويقوي النخبة الحاكمة، ويدفعها إلى مزيد من الاستبداد، فتضعف التيارات السياسية والحركات الاجتماعية بعضها بعضاً، ويتدعّم بضعفها الحكم الاستبدادي ويقوى.

خذ المحنة مثلاً، فسترى أن امتحان الناس في عقيدتهم في مسألة خلق القرآن، قد أضعف التيارين المتناحرين لمصلحة الحكم العباسي. فالمعتزلة، الذين قالوا بخلق القرآن، أي أن القرآن كلام بشر، نزل بوحي من الله، ولذلك يجب أن يعامل على أنه نص تاريخي، لم يكونوا يوماً في عداد النخبة الحاكمة، ولا تحوّل مذهبهم إلى عقيدة سياسية للنظام الحاكم، كما يدّعي أغلب الكتّاب. والذين عارضوهم في الرأي من السلفيين جماعة ابن حنبل، الذين قالوا بقدم القرآن، أي أن القرآن كلام منزل، لا يقبل التأويل والرمز، وجهوا غضبهم وصبّوا عدوانهم على المعتزلة، وتركوا من أراد أن يستغل هذا النزاع لدعم حكمه الاستبدادي، وهو الخليفة العباسي[٥].

وفي الحقيقة، وبحسب استنتاج فهمي جدعان في دراسته المتعمقة لتلك المحنة، فإن الصراع بين «أهل الدين» من السلفيين و«أهل الدولة» من المعتزلة، كان شكلاً بارزاً من أشكال الصراع السياسي في التاريخ العربي الإسلامي. ولم يكن فرض القول بخلق القرآن وطلب الإجابة (عن هذا السؤال) إلا مسوغاً أو ذريعة لتفجير الصراع، لا علة له ولا سبباً. ولكن ماذا كانت حصيلة تلك المحنة؟ بعد الخليفة المأمون ٨١٣ م (الخليفة العباسي السابع) جاء المتوكل (الخليفة العباسي

العاشر) بعد حوالى أربع وثلاثين سنة (فقط) لينصر السنة وأهل الجماعة، ويرفع المحنة، والسؤال الذي يجب أن يسأل هو: ماذا قصد المأمون من وراء تبني موضوع خلق القرآن؟ ويتبع ذلك السؤال: هل كان المتوكل خالص النية نصيراً حقيقياً لأهل السنة والجماعة؟

من المرجّح أن المأمون قصد من تبني الرأي المعتزلي، في مسألة خلق القرآن، إلى جعل الاعتزال مبدأ أو عقيدة رسمية للدولة، وفرضه بالقوة على الناس، بما في ذلك من مزج تعسفي بين الدين والدولة، مجاراة للدول الاستبدادية الأخرى المجاورة لدولته، كما في المثل الساساني في تنظيم الديانة الزرادشتية، والمثل البيزنطي في تبني عقيدة الطبيعة الواحدة للسيد المسيح (المسألة الأيقونية). فيتدخل الخليفة، بموجب ذلك، في مسائل العقيدة، حتى أدى الأمر إلى تغيير الشهادة بالوحدانية إلى «لا إله إلا الله، صاحب القرآن المخلوق»، فيصبح الخليفة مرجع العقيدة الجديدة، وفقيه الدولة الرسمي. فلم يؤدِّ تبني المأمون لفكر المعتزلة، الذي ينادي بالحرية وليس الكبت، وبالأنوار وليس ظلمة الجهل، وتحكيم العقل وليس الطاعة العمياء للسلف، إلا إلى نقيض كل ذلك: من أجل تدعيم حكمه المستبد الشمولي[٦].

أما المتوكل، فلم يكن يعنيه أمر المعتزلة، لا من قريب ولا من بعيد، إذ كان في صراع متصل مع «مراكز القوى» التركية، ذات النفوذ الآخذ في التعاظم في دار الخلافة. فاستعمل قمع المعتزلة «كورقة» في هذا الصراع، استرضاء للعامة وأصحاب الحديث والسنة من سلف وحنابلة. وقد انتهت تلك الواقعة بمأساة قتله على أيدي الأتراك. أما الحصيلة الحقيقية، فقد كانت انهيار مؤسسة الخلافة نفسها ضحية لمؤسسة الإمارة والسلطنة التركية المملوكية، بدءاً بالسلاجقة وانتهاء بالعثمانيين.

إننا نرى في ما آلت إليه مؤسسة الخلافة، في تنظيرات الأصولية السنية، المسماة الأحكام السلطانية، وخاصة بحسب توصيف الماوردي، في نهاية القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) التبرير الأيديولوجي لانهيار مؤسسة الخلافة، مقابل مؤسسة السلطنة التركية.

فقد أجازت الأصولية السنية، بحسب توصيفات الأحكام السلطانية، بيعة المفضول للإمامة (الخلافة) مع وجود الفاضل (الأفضل)، وقبلت بمبدأ إمارة

الاستيلاء بالقوة والغلبة، مقابل إمارة الاستكفاء بالتفويض الشرعي (ذات الشروط الشرعية). كما فتحت الباب واسعاً أمام إضفاء صفة الشرعية على سوء استخدام مبدأ المصالح المرسلة (فيما لم يرد به نص، ولم يحظ بإجماع العلماء) درءاً للمفاسد ومنعاً للفوضى[٧].

وبصدور مرسوم الخليفة القادر (٩٩١ م/ ٣٨١ هـ) بإباحة سفك دم من يقول بخلق القرآن، كانت المؤسسة الدينية قد تحولت، عملياً، إلى جماعات من العلماء والفقهاء، يعينون الحكم العسكري الاستبدادي على قضاء حاجاته، وتحوّلوا بمرور الزمن إلى وعاظ سلاطين ورجال كهنوت لهم مصلحة مباشرة في الوضع القائم. وانحسر تيار المصلحين الأصوليين، من سلف وحنابلة، إلى أضعف حالاته، في ظلّ صراع مذهبي سياسي محتدم، وغزو خارجي مغولي، حتى وصل الأمر بابن تيمية (١٣٢٨ م) أن يفاضل بين الخضوع للاستبداد (الحاكم الجائر) حفاظاً على أرواح المسلمين وأموالهم، أو الفوضى في ظل غياب السلطان. فأخرجت المؤسسة الدينية هذه المفاضلة من إطارها التاريخي المرحلي، واعتبرتها مفاضلة مبدئية وحالة عامة، فجوّزت الاستبداد وأجازت التعايش معه. وأصبح الخضوع للاستبداد واللجوء إلى استعماله بمرور الزمن، جزءاً أصيلاً من تراث التيار الأرثوذكسي اليميني المحافظ، في الفكر والسياسة العربية الإسلامية[٨].

بعد انهيار مؤسسة الخلافة العباسية، وحلول مؤسسة السلطنة التركية محلّها في مركز السلطة، لم يثر أمر الفصل بين ما هو ديني وما هو سياسي، بشكل حاسم مرة أخرى، في سياق الصراع الاجتماعي في المجتمع العربي، إلا بعد انهيار مؤسسة السلطنة التركية نفسها، في عهد كمال أتاتورك، وإلغاء مبدأ الخلافة الإسلامية رسمياً في سنة ١٩٢٤. ويعود الفضل في طرح القضية، بشكل موضوعي رصين، إلى الشيخ علي عبد الرازق، في كتابه عن **الإسلام وأصول الحكم**، واضعاً بذلك الإطار المرجعي، الذي تدور ضمنه حلقات الجدال حول نظام الحكم ومصادر التشريع[٩].

الحكم المطلق أم حكم القانون؟

إن فضل علي عبد الرازق وزملائه من «العلمانيين»، يعود إلى وضع المسألة الأصلية في إطارها الصحيح:

١ ـ ليس في الإسلام توصيف لنظام حكم محدّد، فهو أمر دنيوي، يقرره المسلمون.

٢ ـ الحكم في الإسلام مبنيّ على مبدأ أن «الأمة» هي مصدر السلطات. ولذلك، ليست سلطة الحاكم في الإسلام مطلقة، إنما هي مقيدة بالشروط الشرعية.

٣ ـ وعليه، فإن الدستور هو بمثابة عقد بين الحاكم والمحكوم، ومنه تستمد جميع القوانين. والقرآن ليس دستوراً، وإنما هو كتاب مقدس، ينظم العلاقة بين المؤمن وربه.

٤ ـ وبموجب ذلك، فإن المطالبة بحكم مقيد بالشروط الشرعية، أي بموجب عقد ينص على إقامة العدل وعلى الحريات والكرامة الإنسانية ووسائل حمايتها، هي أعرق وأسبق، في التراث السياسي العربي الإسلامي، من تخريجات الأصولية السنية، الداعية إلى التكيّف مع الاستبداد والاعتراف بشرعيته. ففي الزمان الذي انهار نموذج الدولة التراثية، أصبح الإصرار على هذه التخريجات مؤشراً ودلالة على مرحلة الانهيار والانكفاء على الذات[١٠].

هذه هي، باختصار شديد، الأسس والمنطلقات النظرية، التي بنيت عليها الحركات العلمانية العربية، في مرحلة الكفاح من أجل الاستقلال، منذ نهاية الحرب العالمية الأولى وحتى سنة ١٩٧١. وهي التي أثمرت أهم إنجازات هذه المرحلة، من دول حديثة وقوانين وضعية، وبخاصة القانون المدني، الذي اجتهد عبد الرزاق السنهوري وتلامذته في وضعه بديلاً من مجلة الأحكام العدلية (القانون العثماني)[١١].

وأنا أزعم، خلافاً لما يدّعيه الكثير من الكتّاب والمفكرين، أن الحركات العلمانية العربية، ليس لها مكانة خاصة في التراث العربي الإسلامي، وأن العلمانية ظاهرة أوروبية في الأصل، جاءت كردة فعل على تسلّط الكنيسة، فرفعت شعار اعطِ ما لله لله وما لقيصر لقيصر. إن العلمانية العربية، بمطالبتها بفصل ما هو ديني قدسي عما هو سياسي دنيوي، وبتقييد الحكم المطلق بالشروط الشرعية، طلباً للعدالة وحكم القانون، أي حكم العقل بمطلقه، أعرق كثيراً وأعمق مكانة من الحركات الأصولية، التي نشأت في مرحلة الانحسار والانهيار، والتي عرفت كيف تتوافق مع الاستبداد وتبرره[١٢].

وإذا كان الدستور هو أبو القوانين، وهو رمز للحرية وحكم القانون، فلا غرابة أن يصبح الدستور محور الصراع بين الحاكم من جهة، والشعوب من جهة أخرى. بل يمكن اعتبار المحنة الحالية في مسألة تطبيق الشريعة، أي حصر مصادر التشريع في «الشريعة»، هي في التحليل الأخير، محنة الدستور، أو محنة السعي إلى تقييد سلطة الحاكم بقيود تستند إلى العقلانية وإلى التراث في آن واحد.

ولذلك، فإن إضعاف الدستور والحكم الدستوري، هو إضعاف لحكم القانون وسيادة الأمة، والذي سيؤدي إلى ضياع العدل وتكريس الحكم المطلق، وربما إلى ضياع الملك ومؤسسات الحكم الوطني، وفتح باب الفتنة من جديد. وللتدليل على صحة ما نذهب إليه، فنتأمل في تجربتَيْ مصر والكويت الدستوريتين.

إن التاريخ المملوء بالكفاح من أجل الدستورية والديموقراطية، يمكن استخلاصه بشكل جلي من التاريخ الحزين للدستور المصري، الذي رصدته في كتابي عن الدولة التسلّطية في المشرق العربي (ص ٨٢ ـ ٨٣). فما إن مضى عام واحد على إعلان دستور ١٩٢٣، بعد كفاح متصل قاده سعد زغلول، حتى علّقته وزارة محمد محمود (وزارة اليد الحديدية). ومنذ ذلك التاريخ، توالت «التعليقات والإلغاءات على هذا الدستور، الذي كان ثمرة كفاح وجهاد». ولا يفوتنا أن نذكر أن أحد الدوافع التي دفعت علي عبد الرازق إلى كتابة **الإسلام وأصول الحكم**، في هذه الفترة (١٩٢٤ ـ ١٩٢٦ م) هو محاولة قطع الطريق على الملك أحمد فؤاد، في محاولة إعلان نفسه خليفة على المسلمين، بعد إلغاء الخلافة في إستانبول في تلك السنة (١٩٢٤)[١٣].

فلن تلبث وزارة عدلي يكن أن «تعطّل» الدستور في يونيو/حزيران ١٩٢٨، بعد العودة للعمل به بضع سنوات. وبقي معطلاً حتى نهاية سنة ١٩٢٩. وجاءت وزارة إسماعيل صدقي لتلغي دستور ١٩٢٣ في سنة ١٩٣٠، وتستبدل به دستور صدقي، الذي صدر في تلك السنة. ويعود دستور ١٩٢٣ عودة مظفرة، في سنة ١٩٣٦، بعد كفاح مرير، قاده الوفد بزعامة مصطفى النحاس. ولكن ما إن يتوج فاروق ملكاً على مصر، حتى يطرد الوزارة الوفدية، ويحلّ البرلمان، ويعلّق الدستور مرة أخرى. ثم يعود دستور ١٩٢٣ من جديد، عندما أعادت دبابات الإنكليز الوزارة الوفدية إلى الحكم سنة ١٩٤٢ (حادثة فبراير/شباط ١٩٤٢). وبمجرد انتهاء الحرب العالمية الثانية، يقوم الملك فاروق بطرد الوزارة الوفدية، وحلّ البرلمان[١٤].

وتعيد انتخابات ١٩٥٠ الوفد إلى الحكم، أخيراً، ويبقى في السلطة حتى انقلاب الضباط الأحرار في يوليو/ تموز ١٩٥٢. فيقوم الضباط الأحرار، كما هو معلوم، بقتل دستور ١٩٢٣ غيلة، ويودعونه لحده إلى الأبد، لتنتهي بذلك الجهود المضنية لتقييد الحكم التسلطي بالمؤسسات الدستورية والإجراءات الديموقراطية. وتتعاقب دساتير العسكر، بعد ذلك، في الأعوام ١٩٥٦، ١٩٦٤، ١٩٧١، .... إلخ، «وكلّها دساتير مؤقتة مشوّهة ومفتعلة، لم تكن حصيلة كفاح شعبي حقيقي، كما كان دستور ١٩٢٣، على الرغم من نواقصه المعروفة».

أما تجربتنا في الكويت والخليج (البحرين بالذات)، على الرغم من اختلاف البيئة الاجتماعية والثقافة السياسية، فتشبه تجربة مصر من حيث الأهداف والمطالب الدستورية، وبدأت في وقت متقارب، في سنة ١٩٢١. ولما كنا لا نعلم، على وجه الدقة، ما حصل في تلك السنة في الكويت، فليس أمامنا إلا الافتراض أن المحاولة الأولى كانت قد اقتصرت على النخبة التجارية في صراعها التاريخي المتصل: الصراع بين التاجر والأمير، الذي لون التاريخ العربي الإسلامي، منذ نمو النخبة التجارية بشكل منفصل عن أرستقراطية قريش (المكونة من الأمراء والكبراء والتجار العرب)[١٥].

فالبداية الحقيقية للحركة الدستورية في الخليج، كانت في صيف وخريف سنة ١٩٣٨، في الكويت، وفي البحرين، وفي دبي. وقد تعرضت بشكل مفصّل في مكان آخر (**المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية من منظور مختلف**، ص ١١٥ ـ ١١٨) إلى ملابسات ومطالب تلك الحركات وأهدافها. وجميعها لم يخرج عن إطار إعلان أن الأمة هي مصدر السلطات، وأن الأمة في حاجة إلى عقد اجتماعي، يحدد الحقوق والواجبات، وأن الحكومات يجب أن تخضع لرقابة الأمة ومساءلتها. وكذلك الإجماع على رفض حكم الأجنبي وتدخله في شؤون الحكم[١٦].

أما في الكويت، فبعد أزمة سياسية، وفراغ دستوري (بعد تعطيل دستور سنة ١٩٣٨، المسمى القانون الأساسي) استمر طيلة ربع قرن، نجح الكويتيون (بينما فشل البحرينيون وأهل دبي) في تحقيق الحياة والمؤسسات الديموقراطية، والتي توّجت بدستور ١٩٦٢. ولكن هل استقر الوضع لمصلحة الحياة الدستورية المنظمة؟

الإجابة، مع الأسف، بالنفي القاطع. منذ تلك السنة، والأزمات الدستورية

والسياسية تتوالى. وقد وثق عثمان عبد الملك، ومؤخراً محمد عبد القادر الجاسم، في كتابه عن مثلث الديموقراطية حقيقة أن أحد أهم أسباب عدم الاستقرار السياسي ومصدر الاحتكاك والتوتر، يعود إلى عدم قناعة النخبة الحاكمة في الكويت بالدستور والحياة الديموقراطية(١٧).

ومن باب التذكير، نستشهد بأحداث سنة ١٩٦٧ وواقعة تزوير الانتخابات، وحملة التجنيس غير المنظمة، في أوائل السبعينيات، لتخريب عملية التصويت في بعض المناطق الانتخابية، وحلّ مجلس الأمة بطريقة غير دستورية، وتعليق بعض مواد الدستور سنة ١٩٧٦، ومحاولة تنقيح دستور ١٩٦٢ من المواد المتصلة برقابة المجلس على الحكومة سنة ١٩٨٠، وحلّ مجلس الأمة بطريقة غير دستورية وتعليق بعض مواد الدستور سنة ١٩٨٦، وتجربة المجلس الوطني كبديل لمجلس الأمة، كشكل «انتقالي» دائم لا دستوري، نحو إعادة الحياة الدستورية، سنتي ١٩٩٠ و١٩٩١، قبل الغزو العراقي وبعد تحرير الكويت، خلافاً للوعود التي قطعت لمؤتمري جدة(١٨).

ولا يفوتنا أن نذكر أيضاً أنه في المرتين الأُخريين، اللتين حلّ فيهما مجلس الأمة الكويتي بغير الوجه الذي حدده الدستور في سنتي ١٩٧٦ و١٩٨٦، عطلت في الوقت نفسه قوانين البلاد المنظمة للحياة الاقتصادية، فنشأ عن ذلك أزمتا المناخ العتيدتان، وتعرّضت موارد البلاد المالية إلى الاستنزاف والضياع(١٩).

سيناريوهات تزوير الديموقراطية

الاستنتاج الذي نريد أن نصل إليه، من الاستعراض التاريخي للتجارب الدستورية في مصر والخليج، هو أننا لم نخرج، حتى الآن، من محنة الدستور ـ أي الإيمان بالعدل والديموقراطية وحكم القانون. وما نشهده الآن، ليس إلاً حلقة من حلقات هذه المحنة. وإن النخب الحاكمة، عندما تصل إلى السلطة، لا تقبل القيود الدستورية على سلطتها، وترفض مساءلة الشعب لحكوماتها. وهي، في النهاية، تستغل الصراع بين القوى الاجتماعية لمصلحتها، لأنها طرف فيه. ولكن نتيجة الصراع هو انتهاك مؤسسات الحكم الوطني، وإضعاف مصادر شرعية الدولة. وما هذه إلا إيذان بضياع «الملك» وزوال «الدولة»، أي خسارة الجميع وضياع الكل.

إننا لا نريد، الآن، أن نبحث عن مأمون جديد، ولا متوكل آخر، ولا قادر

ثان. والصراع لم يكن بين المعتزلة والحنابلة، إنما كان بين الحكم المسؤول والمقيد بشروطه الشرعية، والحكم المطلق المستبد، الذي لا تحد سلطته حدود. وإذا كانت النخبة الحاكمة ترفض الدستور، فهي بالقدر نفسه أيضاً ترفض وصاية السلف والأصوليين عليها. والمطالبة بتعديل المادة الثانية من الدستور الكويتي، لا بدّ أن تؤدي إلى فرض قدر من الوصاية على النخبة الحاكمة. لماذا؟

المسألة تتحدد بالمنطلقات الأساسية. فإذا قلنا بالدستور أساساً للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، يتبع هذا وضع القوانين التي تحدد هذه العلاقة وأوجه حل النزاع، كفصل السلطات وحماية الحقوق والحريات وسيادة القانون بالتساوي. ولكن إذا قلنا الشريعة أساساً، فإننا في هذه الحالة، في حاجة إلى من يحدد ما المقصود بالشريعة، بحسب فهمه لها، ويوازن بين الاجتهادات والنصوص الفقهية، وإلى من يستفتي في المصالح المرسلة وفي الأمور التي لم يرد فيها نص، أي التي استشكلت في تحديدها الاجتهادات، والتي استجدّت وتستجد باستمرار. ومن الذي يقوم بهذا كله؟

أنا أستبعد أن تكون الحركات الأصولية والمستقلون المستظلون بظلّهم من السذاجة السياسية إلى حدّ الاعتقاد أن النخبة الحاكمة في أي بلد عربي، ستسمح لهم بتأدية هذا الدور، الذي قد يصل إلى حدّ اكتساب حق «الفيتو» على الحكام. الجهة الوحيدة التي يسمح لها الحكام بتأدية هذا الدور، هم وعاظ السلاطين و«رجال الكهنوت»، أو ما اصطلح على تسميته بالإسلام الرسمي، الذي يستظل بظلّ الحكام ويتفيّأ بفيئهم[٢٠].

إننا في الحقيقة أمام خيارين رئيسيين: أ) إما أن يقوم الأصوليون بالاستيلاء على الحكم بأنفسهم، فيتحوّلون إلى رجال كهنوت حاكمين، كما هو حاصل في إيران، وكاد أن يحصل في الجزائر، وتجري المطالبة به في مصر. ب) أو أن تقوم النخبة الحاكمة بتدجين المطالبة بمبدأ الشريعة أساساً، واستعمال هذه المطالبة لتفجير التجربة الدستورية من الداخل، في صراعها التاريخي المتصل مع الدستور، باستعمال آلية الانتخاب، وصياغة دستور معاد للديموقراطية، ومناف للدستورية (أي الحكم المقيد بالدستور)، كما في حالتي الأردن ومصر، وربما في جمهورية غزة ـ أريحا، في المستقبل!

أنا أميل إلى احتمال تحقّق الخيار الثاني (ب) في الخليج والبلاد العربية

الأخرى، كما هو حاصل في الأردن، من الخيار (أ) المتمثل برجال الكهنوت الحاكمين، كما في حال إيران. وهناك من الأدلة والشواهد ما يدعم هذا الاحتمال[٢١]. فقد بدأت موجة عمت العالم كلّه نحو «ديموقراطية» النظم السياسية منذ أواخر السبعينيات. وتجيء هذه الموجة بعد انحسار موجة التسلطية، التي عمت العالم كله، متزامنة مع بداية الحرب الباردة في الخمسينيات[٢٢]. ولكن هذه الموجة ليس المقصود منها حقيقة الديموقراطية، والدستورية، وحماية الحريات، وإنما تزوير الديموقراطية على مستوى العالم كلّه، باللجوء إلى آلية الانتخاب، وتفصيل الدساتير لتقنين الحكم التسلطي. وقد أطلقت على ثمرة هذه الموجة وصف «التسلّطية بوجه ديموقراطي». وفي الغرب، يعود الوجه الأليف للفاشية إلى الظهور من جديد[٢٣].

وهل تنقصنا الأمثلة أو اختيار الأدلة على ما نقول! في **بيرو**، قام الرئيس المنتخب بحل البرلمان، على غير ما استقر عليه العرف، وكلّف لجنة بإعداد دستور جديد. **وروسيا** ما زالت غير مستقرة على شكل الدستور ونظام الحكم، ولو أن الدلائل تشير إلى وضع دستور، يمنح الرئيس سلطات واسعة، ربما تخلّ بتوازن السلطات واستقلالها. **الملك حسين** وضع نظاماً انتخابياً، يلائم المرحلة الحاضرة، ويأتي بمؤيديه إلى الحكم. أما الدول التي سبقت هذه، فالأمثلة كثيرة عليها: **باكستان وتركيا ومصر**، حيث الدساتير مفصلة وفق رغبات العسكر، الشركاء الرئيسيين في الحكم. المغرب يقدم مثالاً رائعاً على تدجين الحركات السياسية. **إندونيسيا ونيجيريا** (وأغلبية الدول الأفريقية جنوب الصحراء) لم يقرر العسكر فيها شكل التحسينات والتزويق الديموقراطي المناسب لهم. **والسودان** مثال آخر على تعاون العسكر مع الأصوليين على وأد الحريات الديموقراطية وتشويه الحقوق الدستورية. أما **إيران**، فهي البلد الوحيد الذي يحكم فيه رجال الكهنوت حكماً مطلقاً، بموجب دستور طائفي[٢٤].

وهكذا، فإن انتعاش الحركة الأصولية عامة (دينية أو إثنية أو عرقية) هو جزء من ظاهرة عالمية يمينية، في مواجهة النزعة التحررية، الأصيلة في التراث السياسي الإنساني، تلك التي تدعو إلى الدستورية والديموقراطية. والبلاد العربية والإسلامية، من طهران إلى طنجة، ومن ماليزيا إلى المغرب وهي تصارع التوجه نحو الديموقراطية، تستنبط أساليب جديدة وسيناريوهات مبتكرة لتزوير الديموقراطية وتشويه الحياة الدستورية. ويمكننا أن نستنتج نماذج فرعية وفروقات نوعية بينها، بحسب اختلاف البيئات وقوة الطبقات السياسية النسبية.

إن الذي يميز دول العالم الغربي عن دول العالم العربي، هو أن النخب السياسية في الغرب، قد توصلت إلى إجماع (consensus) على التقيد بقواعد اللعبة السياسية، التي استقرت في مجتمعاتها، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، وإن كانت قد تعرّضت إلى هزات مهمة، كتلك المتمثلة بالريغانية ـ التاتشرية. وبغض النظر عن مدى ديموقراطية النظام السياسي في الغرب، فإنه قد توصل إلى صيغة متقدمة للحفاظ على الحقوق المدنية وحماية الحريات الأساسية، أكثر من دول العالم الثالث[٢٥].

وهنا تأتي الأصولية في ميدان السياسة، لتجعل نفسها أداة لهدم العملية الديموقراطية والتجارب الدستورية من الداخل. إنها تريد أن تسهم في العملية الديموقراطية للوصول إلى الحكم. ولكنها حالما تصل إلى الحكم، تريد أن تفرض نظاماً تسلّطياً إستبدادياً من الطراز الأول. وذلك من خلال المطالبة «بالعودة» إلى حكم الله وشريعته السمحة، ولكن ضمناً باعتبار أنفسهم ظلّ الله على الأرض، أوصياء على الشعب، بحكم معرفتهم بتفاصيل الفقه «والسياسة الشرعية»[٢٦].

وليس هناك مانع من أن يكونوا مستظلّين بظلّ الحاكم المستبدين، لأننا رأينا كيف أن الأصولية السنية، قد وجدت صيغة مناسبة للقبول باستبداد الحكم. وقد ترسّخ هذا الاتجاه بإخراج مقولة ابن تيمية عن إطارها التاريخي الضروري، وجعلها حالة عامة في التاريخ، كما رأينا.

أغلب عناصر هذا السيناريو، قد تحققت في معظم البلدان العربية. العنصر الاستثنائي الوحيد في حالة الكويت، هو وجود دستور ١٩٦٢، الذي يمثل حصيلة كفاح استمر نصف قرن أو يزيد. ويحاول بعض النواب الكويتيين التوجُّه إلى تديّن المواطنين العفوي، وإقناعهم بأن تعديل المادة الثانية من الدستور (حصر مصادر التشريع بالشريعة) يحظى بإجماع شعبي، وأنهم يستجيبون في مطالبتهم بهذا التعديل إلى هذا الإجماع، وليس إلى مآرب خفية وأطماع حزبية خاصة بهم. وفي هذا كل ملامح ألاعيب (strategem) الحركات الأصولية غير الديموقراطية، بل الشبيهة بالفاشية. إذ هل يعقل أن يجيب سياسي محترف ونائب في مجلس الأمة بالنفي عن السؤال التالي: هل توافق أو ترفض اعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع في الكويت؟ بينما السؤال الحقيقي هو: هل توافق على أن نتولى نحن، الأصوليين، الوصاية على الشعب، وجعله رهينة اتّهام من يعارضنا بالكفر والإلحاد[٢٧]؟

ويعلم الأصوليون في الكويت جيداً أنهم عملياً، لن يستطيعوا أن يعدّلوا أي مادة في الدستور الكويتي أو ينقحوه، ما لم يقترن هذا التعديل، ويرتبط ذلك التنقيح بطريقة دستورية باستيفاء شرطين:

الأول، هو موافقة سمو الأمير، كما نصت المادة ١٧٤ من الدستور. «ولا يكون التنقيح نافذاً بعد ذلك (أي بعد إقراره من مجلس الأمة بأغلبية ثلثي الأعضاء) إلا بعد تصديق الأمير عليه وإصداره».

والشرط الثاني، هو إثبات أن تعديل المادة الثانية يوفر مزيداً من الحريات للشعب، وليس التضييق عليه فيها، كما نصت المادة ١٧٥: «الأحكام الخاصة بالنظام الأميري للكويت وبمبادىء الحرية والمساواة المنصوص عليها في هذا الدستور، لا يجوز اقتراح تنقيحها، ما لم يكن التنقيح خاصّاً بلقب الإمارة أو بالمزيد من ضمانات الحرية والمساواة»[٢٨].

فتبعة إثبات أن التعديل المقترح يوفر مزيداً من ضمانات الحرية والمساواة، ومزيداً من القيود على سلطات وصلاحيات الحكومة، تقع على عاتق الأصوليين المطالبين بهذا التعديل. عليهم إثبات أن فتوى الفقهاء، واجتهادات رجال الدين، لن تتعارض مع القوانين الوضعية، أو أن تحويل القوانين الوضعية إلى مدوّنات فقهية، تستلهم تجارب وسوابق عفاها الزمن، هو العلاج الملائم لما نعانيه من مشاكل ومعضلات.

فإذا كان في هذا استحالة أو شبه استحالة، فإن هناك حلاً وسطاً، يتمثل في فرض الوصاية على مجلس الأمة نفسه، من غير حاجة إلى تعديل أي نص من نصوص الدستور. وهذه الوصاية تأتي من لجنة استشارية عليا، لأسلمة القوانين المعمول بها في الوقت الحاضر. ماذا لو أن هذه اللجنة تحولت من لجنة فنية لأسلمة القوانين إلى مجلس للشورى، معين بالكامل من قبل الحكومة، ويستمدّ سلطاته من سمو الأمير، ولا يصدّق على أي قانون، إلا بعد المرور عليه؟ لهذه الصيغة ميزات عدة لم تكن موجودة في تجربة المجلس الوطني:

أولاً ـ هذا الترتيب لا يتطلب إجراءات غير دستورية، كما كان الوضع عليه في حالة المجلس الوطني، فهو ليس مجلساً بديلاً أو مجلساً انتقالياً.

ثانياً ـ يمكن تبرير وجود هذا المجلس على أنه امتداد تاريخي لمبدأ الشورى

الإسلامي، تعلو سلطته سلطة مجلس الأمة، ومن غير المحتمل أن يخرج عن توجهات الحكومة التي عينته.

ثالثاً ـ يمكن النظر إليه على أنه «مجلس أعيان» يوفر ضمانة تمحيص القوانين وتدقيقها. وهو تقليد متبع في كثير من الدول الديموقراطية العريقة[٢٩].

استعداء الدولة على الشعب أم الانتصار للحرية؟

لقد واجهنا مصيرنا بوعي، منذ أن تحررنا من الاستعمار بعد الحرب العالمية الأولى. ومنذ ذلك الحين، ونحن نبحث عن حل لمعضلة اختيار النظام السياسي المناسب لطموحاتنا. إن السمة المميزة للتيار الأصولي في مواجهة هذه التحديات الكبرى، هي الخوف، الخوف من الآخر (دول الجوار)، الخوف من الغرب، الخوف من الحرية التي تفسح في المجال للتعدد والتسامح بين مذاهب وأيديولوجيات مختلفة[٣٠]. فلم يكن ولن يكون التدين العفوي عقبة أمام الدستورية والديموقراطية.

ولكننا رأينا كيف يمكن أن نستثمر المطالبة بحصر مصادر التشريع في الشريعة لإضعاف الدستورية والديموقراطية. والحقيقة المحزنة هي أن المصلحين من التيار الأصولي (من غير وعّاظ السلاطين ورجال الكهنوت) هم أنفسهم مستهدفون، وسيصبحون ضحية حماسهم لمطالب، تخفي في ثناياها التعصب والتسلّط ومعاداة الديموقراطية. فهؤلاء المصلحون ليس لهم مصلحة في القضاء على التجربة الدستورية في الكويت والعالم العربي.

وما ضرورة قطع الأيدي والأرجل والألسن حتى يثوب الناس إلى رشدهم، ويتبعوا قواعد الشرع والخلق الإسلامي الرفيع؟ وهل هناك ضرورة لاستعمال أجهزة القمع، من جيش وشرطة ومباحث، حتى يؤمر الناس بالمعروف ويُنهون عن المنكر؟ وإذا كانت هذه هي الوسائل الوحيدة للفضيلة والهداية، فلا بد أن يكون فيهما عيوب شرعية، تضطرنا إلى استعمال القهر والإرهاب، وليس النصح والإرشاد! ومن ثم، لماذا نتوقع من الشعب أن يقبل بلجوء الأصوليين إلى الإرهاب (تكتيك الخلع والإبعاد) لاستبدال استبداد الأصوليين، استبداد أهل الدنيا وأهل الآخرة، باستبداد الحكام الحاليين؟

ولا نغالي أبداً إذا قلنا إن هناك ميلاً واضحاً، لدى أغلب العرب، إلى استعداء الدولة على الشعب، في أبسط الأمور وأهونها، وميلاً إلى إلقاء العبء على الدولة بأجهزتها القمعية، فهي الرقيب الدائم والمطلوب على الشعب. وسبب هذا الميل وهذه السلبية يعود، بلا شك، إلى ضعف مؤسسات المجتمع المدني ـ التنظيمات التي تشغل الحيز خارج سلطة الدولة ومسؤوليتها العامة، وفي المقابل، إلى قوة وسطوة التراث التسلّطي الاستبدادي على المجتمع العربي واللاوعي الجمعي لعامة المواطنين[٣١].

هذا التراث التسلّطي يتجلى بوضوح في تصور أبي الأعلى المودودي (الأب الروحي للأصولية السنية المعاصرة) للدولة الإسلامية:

> «فمن الظاهر أنه لا يمكن لمثل هذا النوع من الدولة أن تحد دائرة عملها، لأنها دولة شاملة محيطة بالحياة الإنسانية بأسرها، وتطبع كل فرع من فروع الحياة الإنسانية بطابع نظريتها الخلقية الخاصة وبرنامجها الإصلاحي الخاص، فلا يستطيع أحد أن يقوم بوجهها، ويستثني أمراً من أموره، قائلاً إن هذا الأمر شخصي لكي لا تتعرض له الدولة. . .فإذا هي تشبه الحكومات الفاشية والشيوعية بعض الشبه». (**نظرية الإسلام وهديه**، ص ٤٧)[٣٢].

فالاستئثار بالدولة هو ما تطمح إليه الطبقات السياسية: لتحقيق المصالح، وممارسة القمع والكبت لمصالح الآخرين. على هذا المنوال يجري التفكير: في الستينيات، كانت الدولة والملك للقوميين والعلمانيين، وفي التسعينيات لا بدّ أن تكون الدولة للأصوليين. والأصوليون يريدون أن يمارسوا ما مارسه القوميون عليهم: يريدون أن ينعموا بالثروة، بالإثراء على حساب الدولة، ويستمتعوا بالسلطة والنفوذ، ويلقوا بالعلمانيين الكفرة وجميع اللاّدينيين في غياهب السجون[٣٣].

فالمسألة، إذاً، في محنة الدستور في الكويت والعالم العربي، هي أنها أزمة حرية على نطاق واسع، وتشمل جميع مستويات الصراع السياسي وفئات الجماعة الوطنية. ونسبة لا بأس بها من نواب مجلس الأمة والساسة العرب غير ديموقراطيين، وغير مقتنعين بالدستور والحريات التي ينص عليها ويحميها. وهم يريدون التنازل عنها، ويريدون إجبار الآخرين على فعل ذلك.

فالعقلية السائدة (ehtos) هي عقلية القبيلة، وعقلية الاستبداد الأبوي وتراتبية

التسلّط: تسلّط الرجال على النساء، والرجل على بقية الرجال. هذه العقلية التي تربَّيْنا عليها، تنتج رعايا خانعين للاستبداد، قانعين به، وليس مواطنين يتمتعون بحقوق وواجبات، تحددها مرجعية دنيوية مرنة، وهم متساوون أمام القانون، بغض النظر عن الجنس والجنسية والعرق واللون والمعتقد[٣٤].

وخاتمة القول هو أن المصلحين من الأصوليين، يحسنون صنعاً بالنأي بأنفسهم عن وعاظ السلاطين، بعدم استعداء الدولة على المواطنين، وبالامتناع عن جعل مطالبتهم بتطبيق الشريعة أداة لنسف التجربة الديموقراطية والحكم الدستوري من الداخل. إن هناك الكثير الذي يستطيع هذا التيار من المصلحين عمله، نحو تطبيق الشريعة بمساعدة عامة المواطنين على الالتزام بالقيم العليا، والتحلي بالخلق الإسلامي، من دون تهديد ووعيد، ومن دون استخدام سلاح التكفير واستعداء الدولة عليهم بأجهزتها القمعية الضخمة، والتي تزداد تضخماً، فهم في النهاية سيكونون ضحية من ضحاياها.

أقول هذا الكلام، وأنا أدرك أن تحديد العرب موقعهم من تراثهم، وموقعهم في العالم المضطرب المعاصر المحيط بهم، هي المعضلة الأساسية وبيت القصيد. وهي كانت كذلك معضلة التيار القومي والعلماني، وما زالت. وما المشروع النهضوي الوحدوي الحضاري العربي، الذي ضاع في متاهات العبث والعسكر إلا دليلاً على أن هذا الأمر هو الهم المشترك للعرب، أصوليين كانوا أم علمانيين. فقد سبق أن طرح جيل الأفغاني ومحمد عبده، منذ منتصف القرن الماضي، هذه المسألة بوضوح. ومن المحزن أن نرى الدعوة إلى تطبيق الشريعة، تبخس أجيالاً عديدة من المفكرين والمصلحين أشياءهم.

ليس في إمكان العرب أن يعودوا إلى الماضي، مع الأسف الشديد. لأن هذه العودة مخالفة لمنطق الأشياء. ليس أمامهم إلا المضي إلى مستقبل مجهول. إن الأزمات والكوارث، إذا ما حاقت بأمة، فإنها تنكفىء إلى الماضي، وتحاول الانعزال والانسحاب من معمعة الحياة الحضارية والتنافس بين الأمم، الذي هو من طبيعة الأشياء. ولكنني على قناعة من أن العرب يملكون من المقومات ما يؤهلهم للدخول في حلبة التنافس بين الأمم، من دون انكفاء إلى الماضي، ومن دون انعزال وانطواء على النفس[٣٥].

في هذه المعمعة، لن يسعف العرب والمصلحين من الأصوليين تحويل المسائل

الكبرى، التي تشغل الأمة والشعوب العربية، وبخاصة إقامة العدل وحماية الحرية، إلى خلاف على نصوص فقهية، لا تستند إلى مرجعية دنيوية متفجرة بالحيوية، وكأننا لا نعيش في عالم نهاية القرن العشرين، ولا ننتمي إلى ملهاته الكبرى، المسماة: النظام العالمي الجديد.

هوامش الفصل الرابع

(١) أو المعرفة بالعقل والمعرفة بالنقل عند ابن رشد (١١٩٨ م) في **فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال والكشف عن مناهج الأدلة**، بيروت، دار الآفاق، ١٩٨٢. وانظر كذلك: نصر حامد أبو زيد، **التفسير العقلي للقرآن: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة**، بيروت: دار التنوير، ط ٣، ١٩٨٣.

(٢) فكرة الخوف من الحرية هي محور كتاب فاطمة المرنيسي، ولكن هذه الفكرة تحتاج إلى تصور أكثر دقة:

Fatima Mernissi, **Islam and Democracy: Fear of the Modern World,** London: Virago Press, 1993.

(٣) هذا التعبير مستمد من علي بن أبي طالب الموجّه إلى أهل الكوفة بعد مقتل الخليفة عثمان بن عفان. طه حسين، **الفتنة الكبرى**، ج ١، في المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣، ص ٤١٧.

(٤) Sami Zubaida, «Economic and Political Activism in Islam», **Economy and Society,** Vol. 1, No. 3, 1972, pp. 308-338.

انظر على سبيل المثال الدور السياسي الذي أدته حركات الشطّار والعيّارين في أيام المأمون وما بعده. محمد رجب النجار، **حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي**، الكويت، عالم المعرفة، أيلول/ سبتمبر ١٩٨١.

(٥) فهمي جدعان: **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، عمان، دار الشروق، ١٩٨٩.

(٦) فهمي جدعان، المرجع نفسه، ص ٤٨.

(٧) مقدمة رضوان السيد لكتاب أبو الحسن الماوردي (١٠٥٨ م) **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩، ص ٥ ـ ١١٤. وكذلك: رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة**، بيروت، دار اقرأ، ١٩٨٤. وانظر كذلك: خلدون حسن النقيب، أطروحات حول المواطنة وأزمة الدولة القطرية في الوطن العربي، بحث أعد لمنتدى التنمية في الخليج، الكويت، كانون الثاني/ يناير ١٩٨٨.

(٨) تقي الدين أحمد ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، طبعة بيروت، ١٩٦٦، ص ١٣٨. وحول مبدأ الطاعة المطلقة لأولي الأمر وصيغة البيعة للإمام بالشخص الواحد فما فوقه، انظر: أبو بكر محمد الباقلاني (١٠١٣ م)، **التمهيد: في الرد على الملحدة والمعطلة والخوارج والمعتزلة**، تحقيق محمود محمد الخضري وعبد الهادي أبو ريدة القاهرة، دار الفكر العربي، بدون تاريخ، ص ١٧٨ ـ ١٧٩.

(٩) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٧٨.

(١٠) لدراسة موسعة للأسس الفلسفية للعلمانية، راجع: عادل ضاهر، **الأسس الفلسفية للعلمانية**،

بيروت ولندن، دار الساقي، ١٩٩٣.

(١١) حول جهود المفكرين العلمانيين المحدثين، انظر: جوزيف مغيزل، **العروبة، والعلمانية**، بيروت، دار النهار، ١٩٨٠، ص ١٥٠ ـ ١٩٤.

(١٢) انظر في السياق نفسه، محمد أركون، **العلمنة والدين: الإسلام ـ المسيحية ـ والغرب**، بيروت ولندن، دار الساقي، ط ٢، ١٩٩٣، ص ٥٩ ـ ٦٢. ثم انظر إلى هذا الخطل في التفكير وفساد الحجة، عندما يعتبر التيار الأصولي أن العلمانية قد أتتنا من الغرب، مع موجة التفرنج والتغريب، وهو تكتيك يظهر العلمانية وكأنها طارئة على الفكر السياسي العربي، مثلاً في: زكريا فايد، **العلمانية النشأة والأثر**، القاهرة، الزهراء للإعلام، ١٩٨٨، وبخاصة ص ٩٧ ـ ١٠٩.

(١٣) حول الملابسات والأحداث التي أحاطت بعلي عبد الرازق عند إصداره كتابه عن **الإسلام وأصول الحكم**، انظر: محمد محمد حسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، الجزء الثاني، ط ٦، بيروت، مؤسسة الرسالة، ص ٤٧ ـ ٩٨.

(١٤) خلدون حسن النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي: دراسة بنائية مقارنة**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(١٥) حول مسألة الصراع التاريخي بين التاجر والأمير، راجع:

E. Ashtor, **A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages**, London: Collins, 1976.

(١٦) خلدون حسن النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧، ص ١١٥ ـ ١١٩.

(١٧) محمد عبد القادر الجاسم، **الكويت... مثلث الديموقراطية**، القاهرة، مطابع الشروق، ١٩٩٢.

(١٨) Khaldoun H. Al-Naqeeb, «Constitutional Crisis as an Indicator of Political Conflict in Kuwait, 1936-1986», A lecture delivered at the A.A.U.G. Convention, Boston, U.S.A., No. 1986.

(١٩) إن أحد الأسباب الحقيقية للأزمتين هو ليس تهاون الحكومة في تطبيق القوانين فقط، وإنما مساهمة أعضاء بارزين فيها في النشاطات التجارية غير القانونية، مثل بيع أسهم الشركات المؤسسة حديثاً، وبالأجل. كما أن تهاون الحكومة في تطبيق قانون الجنسية والإقامة، أدى إلى ظهور مشكلة فريدة من نوعها، وهي مشكلة المواطنين بدون جنسية، أو «مشكلة البدون» اختصاراً.

(٢٠) إذا كانت هناك استقلالية نسبية للمؤسسة الدينية ممثلة بالأزهر، فهي قد انتهت فعلياً منذ أيام محمد علي في مصر. وكون المؤسسة الدينية هي امتداد لسلطة الدولة، فهي تمنح صلاحيات واسعة، في الرقابة على الكتب والمطبوعات في مصر وأغلب البلدان العربية. انظر أمثلة على ذلك في الدور الذي يؤديه مجمع البحوث الإسلامية، التابع للأزهر في مصر: حنفي المحلاوي، تحقيق بعنوان «من يخاف الكتاب في مصر؟» جريدة **أخبار الأدب** الأسبوعية، ١٩ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٣.

(٢١) اللافت للنظر أن أغلب الدول التي تتعرض لظاهرة الإرهاب الأصولي هي الدولة التي تعرضت للاستعمار الأجنبي المباشر وللانقلابات العسكرية المتكررة في آن معاً، كما في حالة الجزائر وتونس ومصر.

(٢٢) انظر مجموعة دراسات أودونل وشميتر:

G. O'Donnel and Philipe Schmitter (eds.) **Democracy in Developing Countries**, 5 Vols.,

Baltimore and London: The John Hopkins Univ. Press, 1986.

(٢٣) انظر فصل الخلاصة والاستنتاجات في:
خلدون حسن النقيب، **الدولة التسلّطية في المشرق العربي**، مرجع سابق، ص ٣٣٥ ـ ٣٤٦.

(٢٤) لمعالجة ذكية لهذا الموضوع في علاقته بالسياسات الغربية عامة، وبسياسات الولايات المتحدة بخاصة في:
Barry Gills and Joel Rocamora, «Low Intensity Democracy», **Third World Quarterly,** Vol. 13, No. 3, 1992, pp. 501-523.
Noam Chomsky, «The Struggle for Democracy in the New World Order», in: Barry Gills and Joel Rocamora (eds.), **Low Intensity Democracy: Political Power in the New World Order,** London: Pluto Press, 1993.

(٢٥) هرمان وتشومسكي يوضحان في دراسة رائدة كيف يصنع الإجماع في الغرب:
Edward S. Herman and Noam Chombsky, **Manufacturing Consent, The Political Economy of the Mass Media,** New York: Pantheon Books, 1988.

(٢٦) سيبقى السؤال: «ماذا نفعل بدول وشعوب تريد الانتحار باللجوء إلى تسلّط الأصوليين للخروج من الأزمة؟» مفتوحاً بكل المسائل الأخلاقية والمعيارية التي يثيرها. فثلث سكان ألمانيا صوتوا لمصلحة النازية في سنة ١٩٣٣، والملالي جاؤوا إلى الحكم في إيران بتأييد شعبي واضح، وحصلت جبهة الإنقاذ في الجزائر على أغلبية مطلقة، كما دمر اللبنانيون بلادهم لحساب الآخرين.

(٢٧) حول ألاعيب الحركات الأصولية المعاصرة وتكتيكاتها، انظر:
ـ فؤاد زكريا، **الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة**، القاهرة، دار الفكر، ط ٢، ١٩٨٦.
ـ نصر حامد أبو زيد، «الخطاب الديني المعاصر: آليات ومنطلقات فكرية»، **قضايا فكرية**، الكتاب الثامن، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٩، ص ٤٥ ـ ٧٨.
Khaldoun H. Naqeeb, «Some Political Considerations in the Fundamentalist Movement in the Middle East», Unpublished Paper, May 1990.

(٢٨) المجلس التأسيسي، دستور دولة الكويت وقانون الانتخاب، مطبعة حكومة الكويت ١٩٦٢، ص ٤٦، وحول تجربة مصر المماثلة في تعديل المادة الثانية من دستور ١٩٧١، انظر محمد سعيد العشماوي، **الإسلام السياسي**، القاهرة، سينا للنشر، ط ٢، ١٩٨٩، ص ١٧٧ ـ ١٩٢.

(٢٩) أنا أذكر هذا الحل الوسط من حيث هو مجرد اقتراح وارد، تستشف مؤشراته من موجة تأسيس مجالس الشورى في المنطقة، ومن المساحة الواسعة للمناورة التي تعطى للحركات الأصولية والمؤسسة الدينية، ومن مشاريع أسلمة القوانين، وإنشاء دواوين للمظالم... إلخ.

(٣٠) هناك سمة مشتركة بين محاولات غالي شكري وفاطمة المرنيسي التنظيرية في هذا الميدان، ولكنها تبقى محاولات تحتاج إلى تأصيل نظري أعمق:
ـ غالي شكري، **دكتاتورية التخلّف العربي**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٦.
Fatima Mernissi, **Islam and Democracy,** Op. Cit.

(٣١) هشام شرابي، **البنية البطريركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٧.

(٣٢) أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ترجمه عن الأردية، جليل حسن الإصلاحي، الرياض، الدار السعودية للنشر، ١٩٨٥، ص ٤٧. مقتبس في: لؤي

صافي، «الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي»، **المستقبل العربي**، عدد ١٧٨، كانون الأول (ديسمبر) ١٩٩٣، ص ٨٥.

(٣٣) هذا ما يظهره بكل جلاء الوضع في إيران بعد أحداث سنة ١٩٧٩.

(٣٤) عندما نتكلم على العقلية السائدة، نعتبر أن العصبية هي أحد مكونات الفكر السياسي العربي الأصيلة: القبلية، الغنيمة، العقيدة، انظر:

محمد عابد الجابري: **العقل السياسي العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.

(٣٥) خلدون حسن النقيب، «الصراع مع الغرب، والتاريخ المستعاد»، **جريدة القبس**، الكويت.

الفصل الخامس

العقليّة التآمريّة عند العرب[1]

ـ ١ ـ

يقول مكسيم رودنسون في كتابه المعنون «العرب»، إنه يبدو أن العرب، في هذه اللحظة من التاريخ، يثيرون أشد الانفعالات عنفاً أكثر من أي شعب آخر[٢]. ولكن ما لم يقله رودنسون هو أن العرب يثيرون هذه الانفعالات العنيفة في أوروبا الغربية، لدى الأوروبيين أو الغربيين عامة، وأن لهذه الانفعالات تاريخاً حضارياً طويلاً، ليس مقتصراً على هذه اللحظة في التاريخ. وربما يكون ما يثيره العرب من انفعالات عنيفة لدى الشعوب الأخرى، أحد الأسباب التي تدفع العرب إلى المبالغة الإدراكية، وإلى الاعتقاد بأنهم مستهدفون من دون الأمم الأخرى، وأن الشعوب التي تنافسهم حضارياً وسياسياً واقتصادياً، تتآمر ضدهم لإضعافهم والقضاء عليهم في النهاية. هذه الطريقة في التفكير سنسميها «العقلية التآمرية».

ونقصد بالعقلية التآمرية طريقة في التفكير الانفعالي، تدعو إلى الاعتقاد بأن: ١) العرب أمة متميزة «مختارة»، ذات رسالة تاريخية حضارية، ولذلك فهم مستهدفون بمؤامرة تحاك ضدهم بشكل واعٍ مقصود. ٢) ويساهم في هذه المؤامرة جهة معينة «مجهولة» أو غير محددة المعالم. ٣) وأن هذه المؤامرة تحاك في الخفاء، ولكن يستدل عليها من كون الفعاليات التآمرية، تتخذ شكل الرموز والشواهد والمعميات. ولذلك، فلا بدّ من الكشف عنها وفضح أساليبها. ٤) وأن هذه المؤامرة والنشاطات التآمرية، تهدف في النهاية إلى القضاء على العرب كأمة وكحضارة، أي على رسالتهم التاريخية الخالدة.

إن أحد أهم شروط العقلية التآمرية هي المقولة الثالثة، أن المؤامرة لا بد أن تكون سرية. ولذلك، فلا سبيل إلى إثبات وجودها أو الوصول إلى حقيقتها بشكل علني ونهائي، لأننا هنا نتعامل مع رموز وشواهد ومعميات. ولذلك، فهي تحمل في أحشائها سبب استمرارها ودوامها لمن أراد الاعتقاد بوجودها.

ولو كان هذا النوع من التفكير قاصراً على العرب في العصر الحديث والمعاصر، لكان هذا الأمر مفهوماً ومعقولاً. فقد خلقت الأمبراطوريات الإمبريالية والاستعمارية الحديثة مصالح عامة، تشمل العالم كله، وطورت أساليب البطش وفرض السيطرة الماكرة السياسية والثقافية والنفسية، في سعيها إلى استبعاد العالم الثالث. فالعقلية التآمرية تناسب هذه الأوضاع مناسبة كاملة، لأن ظهور الدول الكبرى، التي تهيمن على العالم الحديث والمعاصر، اقتضى تعطيل تقدم دول العالم الثالث، واستباحة مواردها والتآمر عليها في السر والعلن. وكان نصيب العرب من هذا وافراً، وخاصة من سلاح فرّق تسد، الذي كان له نتائج مدمرة كثيرة ومعروفة(٣).

ولكن بعض العرب، ممن يدينون بالعقلية التآمرية، يوسعون الأفق التاريخي لهذه الفاعليات التآمرية، لتشمل جميع العصور والمراحل التي رافقت نشأة الدولة (والحضارة) العربية الإسلامية، أي أكثر من ثلاثة عشر قرناً من الزمن. وهم بذلك يخلطون بين الصراع والتنافس الثقافي والاقتصادي (الذي يتخذ أشكالاً سياسية وعسكرية) بين الحضارات والأمم، وهو أمر «طبيعي» أو اعتيادي في التاريخ البشري (له أسباب متباينة واضحة)، وبين الصراع التآمري الذي يهدف إلى غاية محددة مبطنة، تسعى إليها جهة محددة بشكل واعٍ مقصود وهي القضاء على العرب.

وليس المقصود هنا القضاء على العرب كقومية أي كأمة فقط، فربما تعتقد بأن مفهوم الأمة هو مفهوم حديث، لم يكن له وجود في العصور القديمة، أو لم يكن له قوة التوجيه للسلوك التي هي له الآن، وإنما القضاء على العرب كدعاة دين سماوي أيضاً. فالإسلام كان أساس رفعة العرب ورقيهم الحضاري، فإذا ضعف هذا، ضعف العرب وانحطوا. وهكذا فقد استهدفت المؤامرة، بحسب هذه العقلية، العرب كجماعة دينية وكأمة، واتسع نطاقها لتشمل جميع العصور والمراحل التاريخية. وهذا الاستهداف منبعه بالذات هذا التفرد التاريخي والتعالي القومي من كون العرب قومية متميزة، ارتبط تميزها بالدعوة إلى دين سماوي ذي رسالة خالدة، أخلاقية تمدينية.

ما هي، إذاً، ملامح هذه العقلية التآمرية عند العرب؟ وما هي أطوارها التاريخية؟

- ٢ -

لقد بدأ التآمر على العرب، بحسب منطق هذه العقلية، «بمؤتمر نهاوند» (!) سنة ٦٤١ ميلادية، أي بعد مرور إحدى وعشرين سنة للهجرة فقط. ويتوصل كاتب من أمثال عبد الرزاق الحصان إلى تاريخ وكيفية انعقاد هذا المؤتمر، من إعادة تفسير رواية الطبري لأحداث فتح إيران. إذ يذكر الطبري أن جيوش المسلمين، كانت تجدّ في طلب يزدجرد، أمبراطور فارس، فكان أن دعا هذا «الجبال وغيرهم» أن يوافوه في نهاوند، للتشاور في أمر تقدم جند المسلمين. وتعاهد هؤلاء على إخراج من في بلادهم من جند عمر، واقتلاع هذين المصرين (البصرة والكوفة)، وتعاهدوا كذلك «على أن يشغلوه (عمر) في بلاده وقراره».

ويرتكز تفسير الحصان لهذه الحادثة على هذه العبارة الغامضة: أن يشغلوه في بلاده وقراره، معتبراً إياها بداية مؤامرة «النهاونديين» لمشاغلة العرب منذ ذلك التاريخ، متخذة هذه المشاغلة أشكالاً عدة، بدءاً بتبني حركة الخوارج، إلى التشيع «الزائف» لعلي، وما تبع ذلك من حركات سياسية، من القرمطية إلى الشعوبية، إلى ما يسميه الحصان بالحركة أو الفكرة المهدوية، التي هي عنده امتداد تاريخي لمؤتمر نهاوند[٤]. واستخلاص الحصان لفكرة مؤتمر نهاوند من عبارة الطبري، هو استكمال لما طرحه هذا المؤلف في كتابه السابق **العروبة في الميزان**، الذي نشره سنة ١٩٣٣، ولما طرحه مؤلف آخر، هو أنيس النصولي، الذي نشر سنة ١٩٢٦ كتاباً بعنوان: **الدولة الأموية في الشام**[٥].

هذان الكاتبان يمثلان تياراً فكرياً أصيلاً في العقلية التآمرية عند العرب، هذا التيار يقحم الفكرة القومية أو العروبية في الصراع الثقافي بين العرب والفرس، والذي يرى في الصراع المذهبي غطاء لصراع قومي سياسي، ابتداء بمؤتمر نهاوند بقصد طرد العرب من فارس أولاً، ثم مشاغلتهم في بلادهم وإضعافهم وتسفيههم، ومن ثم القضاء عليهم. أما أن يكون هذا الصراع تنافساً «اعتيادياً» بين قوميات أو جماعات إثنية، حول الأدوار التاريخية لكل منها، وحول السلطة والملك، فهو تفسير غير مقبول لدى حملة العقلية التآمرية. بل هي مؤامرة تتم في الخفاء، إذ

الشعوبيون لا يفصحون عن أهدافهم، كما لا يعلن الشيعة عن ولاءاتهم الحقيقية، عملاً بمبدأ التقية.

ويهمل أصحاب هذه الطريقة التآمرية في التفكير الإجابة عما إذا كان الشيعة قد لجأوا إلى مبدأ التقية مخيّرين أو مجبرين، اتقاء للبطش والإرهاب. فهي مؤامرة لا بد من الكشف عنها، عن طريق الربط بين الرموز والشواهد وإظهار المعنى الحقيقي للمعميات... إلخ. وعادة ما يهمل هؤلاء الإجابة عن سؤال: من هي هذه الجهة الواحدة، المنظمة، المنسقة لكل هذه الحركات والفاعليات التآمرية(٦)؟ ولكن الحصّان يجيب بأنها الشيعة أولاً، واليهود ثانياً، والنصارى ثالثاً(٧) (لاحظ كيف أن الفكرة المهدوية هي القاسم المشترك لهذه الاعتقادات الدينية الثلاثة)، وأخيراً كل الفقراء وعامة الناس، الذين كان يؤلبهم أبو ذر الغفاري وأمثاله، وكل المتمردين على أهل السنة، ليس لكونهم أهل سنة، ولكن لكونهم نبلاء قريش وتجارها، الذين اكتنزوا الذهب والفضة.

فهذه الحلقة من الفاعليات التآمرية التي ابتدأت بمؤتمر نهاوند، وامتدت عدة قرون، واقترنت بتغلغل الأعاجم في المجتمع والدولة العباسية، وصولاً إلى حكم البويهيين، قد أدت إلى ظهور حركة واسعة لمقاومة هذه النشاطات التآمرية، بقيادة ابن حنبل (٨٥٥ م) حاملاً راية أهل السنة والجماعة. فكانت هذه أول حركة لمقاومة الفاعليات التآمرية، التي استهدفت العرب كقومية وكدعاة دين(٨). ولكن هناك إشكالاً كبيراً في هذا مع أصحاب العقلية التآمرية، وهو أن العراق العربي، هو الذي كان مركز التشيع في ذلك الوقت، ولم تكن إيران، بل إن إيران كانت في الغالب سنية شافعية. كيف يستقيم، إذاً، تفسير ارتباط المؤامرة بالفرس الشيعة؟

ـ ٣ ـ

أما الحلقة الثانية، فتبدأ بالحملات الصليبية (١٠٩٥ ـ ١٢٩١ م) والغزو المغولي (١٢٣٥ ـ ١٢٦٠ م)، أي أن العرب قد تعرضوا للغزو من الغرب والشرق في أوقات متقاربة. يقول الحصّان:

> «يحدثنا التاريخ أن النهاونديين شمروا عن سواعدهم منذ حين، كي يهيئوا الأمور لقدوم ملائكة الرحمة (!) من حدود الصين.. ونشطت حركات الشيعة في بغداد، تمهيداً لغزو

> المغول لها.. والأحزاب الشيعية قاطبة أحزاب شعوبية أعجمية، وحّدتها كراهيتهم للعرب، لهذا أخذوا في الانتقام لعرش كسرى من العرب بكل الوسائل..»[٩].

ويدّعي كاتب آخر أن الصليبيين جاؤوا لحماية الشيعة من جور السنة.

أما المغول، فقد استوعبهم العرب والمسلمون (كما استوعبوا التركمان من قبلهم) بدخولهم في الدين الإسلامي، وامتزاجهم بالحضارة العربية ـ الإسلامية، وإن كانت فترة حكمهم، قبل دخولهم الإسلام، قد اقترنت بظهور حركة أو موجة من حركات المقاومة الجديدة، هذه المرة بقيادة ابن تيمية (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨ م). وقد تميزت حركة المقاومة الجديدة بآراء، أقل ما يمكن وصفها بها، أنها رجعية، منها: مبدأ تفضيل الخضوع للإمام المسلم الجائر على عدم وجود السلطان، ومنها الرأي القائل بضرورة طاعة الحاكم، ولو كان جائراً، تجنباً للفتنة واتقاء لتفرق كلمة المسلمين.

أما الصليبيون، فلهم قصة أخرى مع العرب. لقد استهدفت حملاتهم، في الظاهر، تحرير الأراضي المسيحية المقدسة من «الكفار» العرب. وقد انطوت على استهداف العرب كجماعة دينية بشكل خاص: أي كمسلمين وكحضارة. ويرى من يحمل العقلية التآمرية أن الصليبية هي نزعة عقلية وسياسية ثابتة، تحكم الفكر الغربي المسيحي، لم تنته باحتلال عكا والقضاء على الإمارات الصليبية في الشرق سنة ١٢٩١ م، بل امتدت إلى المغرب العربي بعد ذلك، وساهمت في طرد العرب من الأندلس (١٤٩٢ م). وقد بقيت هذه النزعة ثابتة مستترة، توجه سياسة الغرب التآمرية في تعامله الثقافي والعسكري والاقتصادي مع الشرق العربي ـ الإسلامي طيلة هذه الفترة، وتجد مصداقاً لهذا الاعتقاد في كلمة الجنرال الفرنسي المشهورة عندما دخل الفرنسيون دمشق محتلين غزاة، سنة ١٩٢٠: لقد عدنا يا صلاح الدين[١٠].

ومن هذا المنظور، يمكن اعتبار صراع الغرب الاستعماري الرأسمالي مع الدولة العثمانية، طيلة فترة حكمها، صراعاً بين الصليبية والإسلام، أي صراعاً بين حضارات وبين أساليب في الحياة وفي النظر إلى العالم (ways of life) يتخذ من الدين ستاراً، ولكنه صراع من أجل البقاء، وحتى النهاية. وكما ساهمت الدولة العثمانية، في البداية، في تشجيع البروتستانت ضد الكاثوليك، في وسط آسيا

وشرقها (وأدى في النهاية إلى انشقاق أوروبا) مما دعا البابا إلى توحيد أوروبا الكاثوليكية في حرب مقدسة جديدة ضد المسلمين العثمانيين[١١]، كذلك ساهمت أوروبا في إذكاء الخلافات المذهبية والنزعات الانفصالية بين شعوب الدولة العثمانية فيما بعد، وخاصة في تحريض الصفويين على جناح العثمانيين الأيمن ـ الشرقي، وإشعال جذوة نزاع، ستكون له نتائج مدمرة مدوية، كما سنرى.

ويهمل من يؤمن بالعقلية التآمرية الإشارة إلى أن هذا الصراع، كان صراعاً صريحاً معلناً وعامّاً، لم تدبره جهة واحدة معينة، ولم يكن في مقدورها ذلك، لو وجدت له أسباباً أعمق من الأسباب الثقافية ـ الدينية، فقد كان صراعاً بين المركنتالية العربية ـ الإسلامية والمركنتالية الأوروبية الصاعدة، والذي رافق انتقال مركز الثقل فيها من المدن الإيطالية إلى الأمبراطوريات الإسبانية ـ البرتغالية، وفيما بعد، إلى شمال غربي أوروبا (هولندا وإنكلترا). فقد كان، إذاً، صراعاً على السيطرة والهيمنة على طرق التجارة، لكسر طوق الاحتكار الذي مارسته المركنتالية العربية ـ الإسلامية، الذي بدأ منذ القرن التاسع الميلادي (حوالى ٨٠٠ م)[١٢]، وانتهى في القرن السادس عشر بخسارة العثمانيين السيطرة على شرق البحر المتوسط، واكتشاف رأس الرجاء الصالح.

وهناك من يغلو في الاعتقاد بهذه العقلية التآمرية، ويصور جميع علاقات الصراع والتنافس الحضاري والاقتصادي والعسكري، بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي، على أنها حرب صليبية متصلة، يدخل ضمنها العديد من النشاطات، من الاستشراق[١٣] إلى إدخال الأفكار القومية «الانفصالية»، التي أدت إلى انهيار مؤسسة الخلافة (كما سنرى) إلى نشر المفاهيم الديموقراطية ـ الدستورية الغربية عن التراث الإسلامي، إلى تسليط الصهيونية والماسونية وغيرهما من الأفكار «المريضة» على العرب. وهكذا فقد وضعت في هذه المرحلة الأسس لحلقة أو حلقات جديدة من التآمر على العرب.

ـ ٤ ـ

ونجد في الحلقة الثالثة من النشاط التآمري ضد العرب، عناصر الحقيقة والوهم قد اختلطت وامتزجت، حتى ليصعب الفصل بينها وإدراك معمياتها. ونقصد بذلك مجموعة النشاطات، التي ترمز إليها سلسلة الأحداث المتصلة بتحول

الخزر من الوثنية إلى الدين اليهودي، وظهورهم كالقبيلة الثالثة عشرة لبني إسرائيل (بين منتصف القرن ١٠ م ومنتصف القرن ١٣ م)، وتحول إيران، بالقوة والإكراه، إلى تبني المذهب الشيعي (بين سنتي ١٥١١ م ـ ١٥٢٤ م). ومع أن هذين الحدثين لا صلة منطقية بينهما، اللهم إلا اتفاقهما في النتائج التي تريد العقلية التآمرية التوصل إليها، للتدليل على وجود مؤامرة تاريخية ضد العرب.

أما في حالة الخزر، فقد هيأهم تداعي الأحداث والمصادفات (!) التاريخية، للدور التاريخي الذي سيؤدونه في القرن العشرين. يذكر آرثر كوستلر عن الخزر أنهم قبائل تركية، سكنت جنوب روسيا، بين بحر الخزر وحوض الدون، وقد لعبوا دوراً كبيراً في وقف الفتح العربي في هذه المنطقة، الجغرافية (أو الجيوسياسية). وعلى الرغم من صلاتهم الوثيقة بالعالمين الإسلامي والمسيحي (بيزنطة، الدويلات الإيطالية)، فقد ترددوا، لفترة طويلة، في اختيار الدين السماوي الذي يناسبهم. وقد دعوا ممثلين من الديانات السماوية الثلاث إلى الحضور والمناظرة، حتى يستطيع ملك الخزر أن يغلب ديناً على آخر. وفي النهاية، اعتنق الخزر الدين اليهودي على المذهب القرائي[١٤].

وبعد انهيار مملكتهم على أيدي المغول، واستمرار الضغط عليهم من القبائل التركية الأخرى، يبدأ هؤلاء، حوالى سنة ١٢٤٧ م، بالهجرة إلى بولندا وأواسط أوروبا. حتى يعودوا، في القرن العشرين، إلى احتلال فلسطين، وقد شكلوا النسبة الغالبة من سكان إسرائيل وحكامها الأشكناز. فالصهاينة الأوروبيون لا علاقة لهم بيهود إسرائيل القدماء وأسباطها الاثني عشر، وإنما هم في الغالب من أصول تركية، اعتنقوا الديانة اليهودية، في غفلة من الزمن وفي ظروف غامضة، ولا يربطهم بالشرق رابط[١٥].

أما الجانب الآخر من هذا النشاط التآمري، فيما يتصل بتحول إيران إلى المذهب الشيعي، فعنصر الحقيقة فيه واضح، إلا أن افتراض وجود نية مبيتة وإدراك تام للنتائج، هو أقرب إلى الوهم. فقد فرض إسماعيل شاه الصفوي المذهب الشيعي، وكان مذهب الأقلية، على إيران بأسرها. وقد ترتب على ذلك انشقاق العالم الإسلامي، وإحداث الصدع المذهبي، الذي لم يلتئم منذ ذلك الحين. ومع أن الفاطميين قد تسببوا بالانشقاق الأول في العالم الإسلامي، إلا أنه كان انشقاقاً دينيّاً، بينما في حالة إسماعيل شاه، فقد دخل فيه العنصر الإثني ـ القومي، فكان صدعاً رهيباً كاملاً.

بل إن توينبي يذهب إلى تقويم النتائج التي ترتبت على نشاطات إسماعيل شاه المذهبية، على أنها ضخمة، رهيبة، مدوية، لا يعادلها في العصر الحديث إلا دور لينين في شق وحدة العالم الأول الأوروبي[١٦]. وقد أدى هذا الصدع المذهبي إلى انقسام العالم الإسلامي إلى غير رجعة، وساهم في انهيار «العالم الإيراني» كوحدة حضارية[١٧]. وأخيراً، ساهم في اندحار (debacles) القوى الإسلامية الكبرى الثلاث: الدولة العثمانية، الدولة الصفوية، والدولة التيمورية في شمال الهند، في أوقات متقاربة (حوالى بداية القرن الثامن عشر الميلادي).

وعبثاً حاول حاكم مستبد آخر، هو نادر شاه، بين سنتي ١٧٣٠ م - ١٧٤٧م، أن يعيد للعالم الإسلامي وحدته، بإرجاع إيران إلى المذهب السني، فقد كان الأوان قد فات، وأصبح المذهب الشيعي بمثابة الدين القومي، فارتبط بالقومية الإيرانية، وعاد من المستحيل تغيره أو تغييره بسهولة. فكما انشق العالم المسيحي إلى كاثوليك وبروتستانت، كذلك انشق العالم الإسلامي إلى سنة وشيعة، وعقد هذا الانشقاق ورسخه عنصر النعرة الإثنية - القومية، الذي تسرّب إلى هذه القضية في أوقات متقاربة زمنيّاً. ولكن أصحاب العقلية التآمرية، يجعلون من هذا الانشقاق تآمراً على العرب، في سلسلة متصلة من الجهود التآمرية، وليس صراعاً وتنافساً حضاريّاً بين «العالم العربي» و«العالم الإيراني»، يتخذ شكل الدين والانشقاق المذهبي، ويربطونه بالصليبية المسيحية، التي سعت إلى توسيعه وتضخيمه واستغلاله لمصالحها الاستعمارية - الإمبريالية.

- ٥ -

وتبدأ حلقة جديدة من التآمر على العرب، بظهور الأمبراطوريات الاستعمارية في الغرب المسيحي، في الفترة ما بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر. وقد جسدت الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٩ م) هذه الحلقة خير تجسيد، في وقت وصل فيه شواسول كوفيه، السفير الفرنسي في القسطنطينية، سنة ١٧٨٨ م، إلى الاستنتاج أن الأمبراطورية العثمانية كانت «من أغنى مستعمرات فرنسا» في ذلك الوقت[١٨]. وفي هذه المرحلة، بدأ التنافس بين الدول الأوروبية الكبرى (بريطانيا، فرنسا، بروسيا، النمسا، روسيا) في فرض هيمنتها على الدولة العثمانية، وفي انتزاع المنافع والامتيازات، في وقت ضعفها ودخولها كنطاق هامشي للغرب الرأسمالي الصاعد.

وقد استهدفت الدول الأوروبية الكبرى فرض هيمنتها على الدول العثمانية، عن طريق البحث عن عناصر الفرقة والتجزئة في التركيبة الاجتماعية ـ الاقتصادية (التعددية)، سواء كانت عناصر الفرقة هذه دينية (مسلمون ـ مسيحيون) أو مذهبية (سنية ـ شيعية/ أرثوذكس ـ كاثوليك) أو إثنية (أتراك ـ عرب/عرب ـ أكراد). . . إلخ. وهكذا خلقت، منذ مطلع القرن التاسع عشر الميلادي، مشكلة الأقليات في قلب العالم العربي، والتي ستبقى، منذ ذلك الحين إلى الوقت الحاضر، الشغل الشاغل للعرب ـ أو بلغة الحصّان، الأسلوب الأمثل لمشاغلتهم في بلادهم وقرارهم.

بل إن البلد الذي تمزقه الآن (سنة ١٩٨٤ م) حرب أهلية بين الأقليات الدينية والمذهبية، هي الأقليات نفسها التي ساهمت في الحروب الطائفية في الستينيات من القرن الماضي (خاصة سنة ١٨٦٠ م). وقد وصلت مهزلة تدخل القوى الأوروبية الكبرى، في ذلك الحين، إلى الحد الذي يقوم فيه الروس بإنزال الجيوش لحماية الروم الأرثوذكس، والفرنسيون لحماية الموارنة، والبريطانيون لحماية الدروز، والنمساويون والبروسيون لحماية مصالح السلطان[١٩].

والآن، لاحظ كيف أن العنصر الذي كان عنصر قوة في الدولة العثمانية، وهو الصيغة «التعددية»، المبنية على التسامح الإسلامي بين الأديان والمذاهب والإثنيات، الذي تبلور في شكل نظام الملل، قد حولته الدول الأوروبية الكبرى إلى أداة تجزئة وإضعاف للدولة العثمانية. إذاً، فقضية الأقليات هي مشكلة حقيقية، قامت الدول الكبرى بتسييسها وتحويلها إلى سلاح تفرقة. ولذلك، فهي لم تكن في يوم من الأيام مؤامرة سرية. وقد تنبهت لها الحركات القومية، منذ البداية، وسارعت إلى تبني الحل العلماني، كحل منطقي ومعقول لها.

ولكن حملة العقلية التآمرية، لا يرضيهم هذا التفسير، ويربطون بين محاولات الدول الكبرى تجزئة البلاد العربية، بقضية الأقليات، وبين الحملات التبشيرية، كامتداد للصليبية المسيحية، لإثارة النعرات الطائفية. وبين الحركات القومية الداعية للانفصال عن الدولة العثمانية وإنشاء دولة (أو مملكة) عربية مستقلة. وهكذا تكون الدول الكبرى، والحملات التبشيرية، والقومية، والعلمانية، وفيما بعد، الصهيونية والماسونية جميعاً شركاء في سلسلة من النشاطات التآمرية الغربية الغامضة ضد العرب.

ـ ٦ ـ

هذه هي، إذاً، الحلقة الخامسة من الجهود التآمرية على العرب، التي تشترك فيها القومية والعلمانية والصهيونية والماسونية في ربط مغرض واضح التناقض. وقد استمرت هذه الجهود منذ منتصف القرن الماضي إلى يومنا الحاضر. وتذهب العقلية التآمرية إلى غايتها في الربط بين هذه العناصر الأربعة، بطريقة الرموز والشواهد والمعميات، في شخصية رجل واحد هو حاييم ناحوم أفندي. دعونا نقتبس بشكل مطوّل من أسلوب الدكتور السيد فهمي الشناوي في التعريف بهذا الشخص، كمثال نموذجي على العقلية التآمرية عند العرب(٢٠).

«ولد حاييم عام ١٨٨٤ م. في تركيا، (وهو) يهودي من سلالة إسبانية، هاجر أجداده إلى تركيا عام ١٤٩٢ م. (وصل إلى مركز) الحاخام الأكبر للطائفة اليهودية في مصر حتى الستينيات من (القرن العشرين).

هذا الشخص المستتر الغامض، ألّف حزب الاتحاد والترقي في عام ١٩٠٨ م، (وهو) الحزب (الذي) هدم الدولة العثمانية. واشترك مع مدحت باشا في اغتيال السلطان عبد العزيز. مدحت باشا هذا، اسمه الحقيقي الأصلي آماث راينبوذج ـ حفيد الحاخام الأكبر للمجر (لاحظ الربط مع الأصل الخزري). حاييم ناحوم (كان) أحد الثلاثة الذين اقتحموا مخدع السلطان عبد الحميد، ليبلغوه قرار عزله... بعد أن رفض عبد الحميد إعطاء أي امتيازات لليهود في فلسطين... حاييم ناحوم كان على رأس جواسيس الشرق الأوسط، خلال الحرب العالمية الأولى (وعمل لحساب المخابرات البريطانية) وهو الذي رسم دور لورنس، الذي نفذه هذا الأخير فيما بعد.

بعد نشوب ثورة مصطفى كمال أتاتورك، تعرف على عصمت إينونو، وصادقه صداقة شديدة. وفي عام ١٩١٤، جعل إينونو يطالب بأن تكون تركيا دولة علمانية في مؤتمر لوزان. (ولم) يكن اقتراح علمنة الدولة من صنع كمال أتاتورك. وبلغت سيطرة (حاييم) على إينونو أن عيّنه إينونو سفيراً لتركيا

> في أميركا عامي ١٩٢٦ ـ ١٩٢٧... ثم انتدبته المؤتمرات الصهيونية للذهاب إلى الحبشة، بحثاً عن سلالة سبأ.
>
> ثم عاد إلى القاهرة، واستقر فيها حاخاماً للطائفة اليهودية... وفي عام ١٩٤٨ (جمع ٨ ملايين جنيه) كتبرعات لمهاجري اليهود في فلسطين... حاييم ناحوم هذا كان عضواً في المجمع اللغوي المصري، وكان المجمع اللغوي يطلق عليه تعبير «المجمع الحي»... وكان يحمل جواز سفر دبلوماسياً إلى آخر لحظة».

يبدو من هذا العرض، أن الدكتور الشناوي يعتقد بوجود مؤامرة يهودية للسيطرة على العالم، وأن حاييم ما هو إلا واحد من جنودها ومنفذيها. ولكن انظر الآن إلى هذه المبالغات الساذجة، والربط المغرض لمتناقضات لا تجتمع، والسطحية التي تفسر بها أحداث التاريخ، وهي السمات الثلاث، التي تطبع العقلية التآمرية عند العرب بطابعها الخاص المميز. وإلا فهل يعقل أن يقدم شخص لا يزيد عمره على أربع وعشرين سنة، بمفرده، على تأسيس حزب يقضي على الأمبراطورية العثمانية؟ وهل يستطيع شخص، بمفرده، أياً من كان، أن يؤثر في مسار التاريخ، بمجرد صداقته مع إينونو، على فرض علمانية الدولة، مثلاً؟ وما هذه السلطة الخارقة التي يملكها هذا الشخص، لتتيح له التغلغل في الدولة المصرية، ليحرف مسارها ويوجه سياساتها، ثم يصل إلى مجمع الأحياء (أو الخالدين) ويتلاعب بهم وكأنهم مومياءات؟

أسئلة كثيرة ليس لها أجوبة شافية. ولكن لاحظ كيف أن حزب الاتحاد والترقي، الذي يرمز إلى القومية (وهنا القومية الطورانية) قد ارتبط بشخص حاييم ناحوم أفندي وبالصهيونية، ـ والصهيونية باعتبارها أساساً دعوة قومية ـ ثم بالماسونية كربيبة للصهيونية، وإن لم يشر إليها المؤلف صراحة في هذا السياق[٢١]. إن العداء للقومية مرتبط، في ذهن التيار اليميني المحافظ، بجريمة تمزيق الدولة العثمانية، وبالتالي انهيار مؤسسة الخلافة الإسلامية.

ومن المفارقات الغريبة أن الدعوة القومية، من منظور التيار اليميني، وكأنها دعوة إلى التجزئة في دول ـ قومية، بعد أن كان العرب موحدين في مؤسسة الخلافة الإسلامية (العثمانية). ولكن الحقيقة أن التجزئة بشكل الدول ـ القومية، قد

فرض فرضاً على الحكومات الوطنية، من خلال السياسات الاستعمارية الغربية.

ـ ٧ ـ

ومع نهاية القرن التاسع عشر، يبدأ التآمر الحقيقي الفعلي على العرب، من قبل الدول الاستعمارية الكبرى. وقد انتظمت هذه الجهود في سلسلة متصلة من الفاعليات والأحداث: الاتفاق الثلاثي (١٩٠٧)[٢٢]، اتفاقية سايكس ـ بيكو لتقسيم البلاد العربية (١٩١٦)، وعد بلفور (١٩١٧)، مشروع الانتداب ـ الاستقلال للولايات العربية (اعتباراً من ١٩١٩)، الاستيطان اليهودي (١٩١٧ ـ ١٩٤٨)، خلق إسرائيل (١٩٤٨)، هزيمة العرب في حرب ١٩٤٨، العدوان الثلاثي (١٩٥٦)، هزيمة العرب في حرب حزيران/يونيو (١٩٦٧)، وأخيراً بدء مرحلة الأمن العبراني (١٩٦٧ ـ ١٩٨٤) أو (pax hebraeca).

وعلى الرغم من استعمال إدارات الانتداب لسلاح فرّق تسد، وإثارة النعرات الطائفية والمذهبية والعشائرية، إلا أن ذلك لم يمنع الحركات القومية ـ التحررية والإصلاحية من النمو والازدهار، في العشرينيات والثلاثينيات من هذا القرن، بل أصبح خطرها واضحاً، في نهاية هذه الفترة، في إمكانية تحقيقها لوحدة العالم العربي. وللغرب، كما ترى، مصلحة واضحة في منع ذلك.

هنا، في هذا المنعطف التاريخي، يبدأ الشك يساورنا من أن الخلافات والعداءات المرة المستميتة، بين القيادات الوطنية، لم تكن شيئاً طبيعياً، بل إنها كانت خارجة عن المألوف من الخلافات والتنافسات السياسية، بسبب تنوع الاجتهادات والانتماءات الأيديولوجية. فقد خرجت هذه الخلافات عن المألوف، لأنها ضحّت بالمصالح العليا للبلاد، وكانت بالفعل على حساب الأهداف القومية العليا. ألم تدرك هذه القيادات الوطنية فداحة هذه الخلافات والعداءات؟

وهل نحتاج إلى قائمة بالصراعات والمتصارعين والتناحرات المرة المستميتة بين القادة، التي ضحّي من أجلها بالمصالح والأهداف الوطنية[٢٣]: ما بين زغلول ويكن والحزب الوطني، وما بين لطف الله والشاهبندر من جهة، وأرسلان والقوتلي وحزب الاستقلال من جهة أخرى، والعظم من جهة ثالثة، ما بين ياسين الهاشمي وحكمت سليمان ورشيد عالي وجماعة الأهالي، ما بين النشاشيبي والحسيني. وما بين هؤلاء جميعاً وأحزاب الملوك وأحزاب الطوائف، ضاعت الجهود

الوحدوية، وضاعت إمكانات التنمية المستقلة، وضاعت فلسطين، وكادت أن تضيع الأمة.

وطالما ألقيت ظلال من الشك، إن لم يكن على نزاهة وإخلاص هذه القيادات الوطنية، فعلى حكمة ورجاحة عقل هذه القيادات، التي تضحي بالمصالح العليا للبلاد والأهداف القومية للأمة، لمنافع شخصية أو حزازات وعداءات ثانوية. ولذلك، لم يكن عسيراً أبداً على إدارات الانتداب الاستعماري، أن تثير الريبة في النفوس من هؤلاء القادة، ونحن حتى هذه اللحظة، لا نعلم عن يقين، وربما لن نعلم أبداً، من كان القائد الوطني الحقيقي، ومن كان صنيعة الدول الكبرى، من كان المناضل المخلص، ومن كان ربيب المستعمر الزائف[٢٤].

وعلى الرغم من النجاح الواضح، الذي حققته الدول الكبرى في شق وحدة صفوف المعارضة والتشكيك في قياداتها، إلا أن هذه القيادات وجدت مجالاً، ولو محدوداً، لحرية الحركة، بسبب تعدد الجهات الاستعمارية، وبسبب التنافس بينها. ولذلك، فإن الحرب العالمية الثانية تمثل نقطة تحول تاريخية في الصراع بين العرب والدول الإمبريالية.

ـ ٨ ـ

فقد برزت الولايات المتحدة بعد الحرب كدولة عظمى، ورثت مصالح الغرب الإمبريالي في المنطقة ووحّدتها، ودفعت بالقوى السياسية المحلية المتصارعة إلى حالة الاستقطاب الأيديولوجي، الذي فرضته على العالم من خلال الحرب الباردة، التي أعقبت الحرب العالمية الساخنة بقليل. هنا، وللمرة الأولى، يتخذ التآمر على العرب (وغيرهم من شعوب العالم الثالث) كل أبعاده الحقيقية ومواصفاته الفعلية. فهناك جهة واحدة تقوم بالتآمر بشكل واع مقصود، ويتخذ هذا التآمر أشكالاً مختلفة ماكرة، مبطنة خادعة أحياناً، وعلنية سافرة، تباع وتشرى فيها الذمم أحياناً أخرى. وعندما يكون النشاط التآمري سريّاً، فمن الصعب إثباته بشكل نهائي وقاطع، لافتقاد من يريد ذلك إلى الدليل القطعي.

ولكن واحداً من أشكال المكر في هذه السياسة الخبيثة، هو ليس التشكيك في إخلاص القادة السياسيين فقط، إنما تسريب المعلومات بشكل واع، مدروس، عن ضخامة هذه الفاعليات التآمرية وشموليتها، وفداحة محاولة مقَاومتها، والويل

والثبور اللذين سيصيبان العرب إن هم فكروا في ذلك. وهكذا يصور العرب أن خلف كل زاوية جاسوساً لأميركا، وبين أصلب المناضلين وأخلص القادة من يعمل لحسابها، وأن هناك دائماً «طبخة» تعد في المطبخ الأميركي، وأن خيوط مسرح العرائس تحركها الدمى، حسبما تشتهي السياسة الأميركية. بل إن هذه الدولة العظمى، تعلم كل شيء، وتعد العدة لكل طارىء قبل وقوعه. وهي قادرة على إنزال العقاب بمن لا ترضى عنه، وعلى تغيير أو تصفية من تشاء من الحكام، ولا تحد قدرتها حدود.

ومن منّا لم تهزه قراءة كتاب مايلز كويلاند: **لعبة الأمم** (١٩٦٩)؟ وهل هناك أروع من تصوير أمم الأرض، ما بين ضعيفها وسمينها، على أنها بيادق يجري تحريكها في وزارة الخارجية الأميركية، بحسب سيناريوهات لعبة الأمم؟ ثم يأتي فيليب أكي ليفضح وكالة الاستخبارات الأميركية، ويكشف قوائم بأسماء وعناوين عملائها[٢٥].

ثم تنشر، في وقت متقارب، قوائم بأسماء الأشخاص الذين تلقوا مساعدات من وكالات التجسس الأميركية، وكل هذا مقصود ومدروس، خاصة أن هذه القوائم لم تتضمن أسماء القادة السياسيين فحسب، بل تضمنت كذلك أسماء طلاب جامعيين ونقابيين بارزين وصحفيين وأدباء وكتّاب، لم يكن يرقى إلى إخلاصهم ونزاهتهم شك. والعبرة في كل هذا واضحة، طبعاً، وهي أن وكالات التجسس الأميركية، تستطيع الوصول إلى كل مكان، وإلى من تشاء.

وحتى نفصل ـ قدر المستطاع ـ الحقيقة عن الخيال، فلا بد لنا أن نعترف بأن التآمر الإمبريالي الأميركي على العرب، (كما على العالم الثالث) حقيقة واقعة، تستخدم فيه كل ما توصلت إليه الأساليب المتطورة، في جمع المعلومات والإدارة الحديثة، والتنسيق الراقي والاستخدام الواعي لنتائج العلوم والتكنولوجيا. كل هذا صحيح، ولا بد أن نعترف به.

ولكن لا بد لنا أن نعترف أيضاً بأن هناك كثيراً من المبالغة في قدرة أميركا، وقدراً غير يسير من التهويل بإمكانية أميركا على التحكم في مسار الأمور على نطاق عالمي. ففي كثير من الأحيان، تعكس السياسات الأميركية قصر النظر والتخبط (بل الغباء في بعض الحالات). وهناك أيضاً العديد من الهفوات، وثم الأخطاء الفادحة في التقدير أو في تنفيذ هذه السياسات. فمنفذوها بشر، تنقصهم بشكل واضح

الخبرة في رسم السياسات الإمبريالية على نطاق عالمي.

خذ على سبيل المثال ما كشفه ستيفن كرين، في كتابه الذي صدر مؤخراً بعنوان **الانحياز.** فمن خلال العديد من الوثائق، التي حصل عليها هذا الكاتب، توصل إلى الاستنتاج أن الولايات المتحدة تتآمر على العرب، بحسب ما ورد بالنص في مذكرة الجنرال أرسكين، مساعد وزير الدفاع إلى الجماعة المشتركة للتجسس، التابعة لمجلس الدفاع القومي الأميركي، بتاريخ ١٧/٧/١٩٥٦، أي بعد ثلاثة أسابيع من تأميم قناة السويس:

> . . . إذا خرج (عبد) الناصر بمكانة عالية (من أزمة السويس) فإن هذا سيعطي تيار الوحدة العربية (pan-arabism) دفعة قوية، مما قد يشكل خطراً داهماً على استمرار بقاء إسرائيل. (لا بد أن) بن غوريون، والحالة كما ذكرنا أعلاه، يقدر إمكانية حرب وقائية، تهدف إلى إبطاء معدل التماسك العربي[٢٦].

ومع أن بن غوريون قد شن حربه الوقائية على عبد الناصر، إلا أن الأخير قد خرج، فعلاً، بمكانة عالية بين العرب والعالم الثالث عامة. ولذلك، وتحقيقاً لهدف «إبطاء معدل التماسك العربي»، كان لا بد من حرب أخرى بعد إحدى عشرة سنة في حزيران/ يونيو ١٩٦٧: ولكن بدلاً من أن تستغل أميركا إسرائيل، كما حصل في سنة ١٩٥٦، فإن إسرائيل، هذه المرة، هي التي تلاعبت بأميركا، تحقيقاً لأغراضها الخاصة، كما أوضح كرين في كتابه المذكور آنفاً[٢٧].

فالمسألة بحسب تعبير والت رستاو، مستشار الرئيس جونسون، في ٣ حزيران/ يونيو سنة ١٩٦٧، هي «إطلاق العنان» (unleash) للإسرائيليين في شن الهجوم (الذي أطلق عليه اسم: صيد الديك الرومي) لتحقيق أربعة أهداف: ١) إخراج الروس، ٢) تدمير التجهيزات العسكرية السوفياتية، ٣) الإطاحة بعبد الناصر، ٤) احتلال الأراضي، التي ستجبر الدول العربية المحيطة بإسرائيل على الجلوس حول مائدة المفاوضات[٢٨].

وهذا كله يعكس إلى أي حد وصل تآمر الولايات المتحدة على العرب. ويعكس كذلك إلى أي حد نجحت الولايات المتحدة في إبطاء معدل التماسك العربي. إن سر نجاح السياسة الأميركية هو قدرتها على تحمل الخسائر المادية، وإمكاناتها التمويلية الفائقة، ووفرة من يتعاونون معها من الحكام والجلاوزة، ما بين

مثقف وجاهل، عن وعي أو عن تعامٍ.

ولكن هناك أمثلة ناصعة على كيفية دحر هذه السياسات وهزيمتها، من كوبا إلى فيتنام، إلى لبنان. ولذلك، فليس هناك أي مبرر لليأس والقنوط المصاحبين للعقلية التآمرية، التي تسود بين العرب هذه الأيام، والتي تصور الوضع وكأنه «طبخة» تطبخها الولايات المتحدة، من دون أن يكون فيه للعرب حول ولا قوة. فالولايات المتحدة ـ بحسب التعبير الشائع هذه الأيام ـ تمتلك كل أوراق اللعبة، وهو هراء المستسلم العاجز.

ـ ٩ ـ

أما بعد، فإن العقلية التآمرية هي طريقة في التفكير الانفعالي، تنبني على الاعتقاد بأن العرب قومية متميزة، قد اختيروا لأداء رسالة حضارية، ولذلك، فهم ضحايا مؤامرة تاريخية، تستهدف رسالتهم الحضارية والقضاء عليهم، كأمة وكجماعة دينية. وقد حاولنا أن نبين، أعلاه، أهم أطوار هذه المؤامرة التاريخية، بحسب هذه الطريقة في النظر إلى الأمور.

وتستمد العقلية التآمرية فاعليتها من مصدرين: أ) التعصب القومي، الذي يجعل من العرب قومية متميزة بشكل استثنائي؛ ب) من التعصب الديني، الذي يجعل من العرب أصحاب رسالة أخلاقية ـ تمدينية، يجسدها الإسلام. وفي كلتا الحالتين، تتضمن هذه العقلية دعوة ضمنية للانكفاء على الذات وللانغلاق الحضاري. وعلى الرغم من العداء المستميت بين القوميين المتعصبين والمتدينين المتعصبين، فإن تفسيراتهما تصب في مجرى واحد، كما في شعار: عز الإسلام بعز العرب، فإذا ذل العرب ذل الإسلام. ومع أن التآمر على العرب وشعوب العالم الثالث، بصورة واعية منظمة، قد ارتبط بظهور الدول الاستعمارية ـ الإمبريالية الحديثة، في القرن التاسع عشر، إلا أن العقلية التآمرية توسع النطاق التاريخي للنشاطات التآمرية كثيراً، كما رأينا، وبشكل يفتقر إلى الأدلة المقنعة.

وتعزو العقلية التآمرية، عادة، وقوع الأحداث إلى جهة واحدة مدبرة، وفي أحيان كثيرة لا توجد هذه في الواقع. وتفترض هذه العقلية ترابطاً وتنسيقاً واعياً بين هذه الأحداث، وهذا ما لا يتحصل في الواقع دائماً. وفي أحيان كثيرة، تخلط العقلية التآمرية الحقيقة بالوهم، فتضيع الأولى بسبب الثاني.

وترفض العقلية التآمرية التفسيرات المنطقية البسيطة، حتى إن كانت أقرب إلى الحقيقة، وتفضل عليها التفسيرات الغامضة المعقدة، التي يستدل عليها بالرموز والشواهد والمعميات، وإن كانت تستند إلى متناقضات لا تجتمع. وتصور العقلية التآمرية استهداف العرب، كأمة وجماعة دينية، على أنه صراع حياة وموت، أي صراع من أجل البقاء. وبذلك تخلط هذه الطريقة في التفكير بين التنافس «الطبيعي» والصراع الاعتيادي بين الحضارات والجماعات الإثنية، وبين الصراع الذي يكون مجموعه صفراً. فليس كل أنواع الصراع صراعات إبادة، حيث إن ما يكسبه خصم، هو بالضبط ما خسره الخصم الآخر.

ولذلك، وحتى لا نصاب بهذه العقدة التآمرية المولدة للشلل، لا بد من تمحيص القضايا والمعلومات، وتوخي الموضوعية والواقعية في التحليل والتعليل، وتجنب المبالغة في تصوير تفردنا، وفي تعالي رسالتنا الخالدة. فما نحن، في النهاية، إلا أمة كبقية الأمم، تسعى إلى الحرية والرقي. وإذا أردنا التميز والتفرد، فما ذلك إلا لأننا لا بد نريد المساهمة أكثر من غيرنا أو أفضل من غيرنا، في إغناء الحضارة الإنسانية لخير البشر جميعاً.

هوامش الفصل الخامس

(١) نشر هذا البحث في **مجلة العلوم الاجتماعية**، المجلد ١٢، العدد ٤، شتاء ١٩٨٤.

(٢) Maxime Rodinson, **The Arabs,** The University of Chicago Press, 1981, P. X.

(٣) لتقويم حديث لهذه السياسة، انظر:

Richard Morrock, «Heritage of Strife: The Effects of Colonialist» Divide and Rule «Strategy Upon the Colonized Peoples». **Science and Society,** Vol. XXXVII, No. 2, 1973, pp. 129-151.

(٤) عبد الرزاق الحصّان، **المهدي والمهدوية، نظرة في تاريخ العرب السياسي**، بغداد، مطبعة العاني، ١٩٥٧، ص ١٦ و١٧.

(٥) لأخذ فكرة عن الضجة التي أحدثها كل من هذين الكتابين وردات الفعل المختلفة لهما، انظر: عبد الرزاق الحسني، **تاريخ الوزارات العراقية**، ١٠ أجزاء، ط ٦، بيروت، مركز الأبجدية، ١٩٨٢، ج ٢، ص ٨٨ ـ ٨٩؛ ج ٣، ص ٢٤١ ـ ٢٤٣.

(٦) هناك مؤلفان حاولا التوصل إلى الإجابة عن هوية هذه الجهة التآمرية، ولكنهما انتهيا إلى نتيجتين متناقضتين كلياً، وهما محمد عبد الله الغريب في كتابه المعنون **وجاء دور المجوس**، ١٩٨١. ومحسن الأمين في كتابه **تجديد كشف الارتياب في اتباع محمد بن عبد الوهاب**، ١٩٥٢.

(٧) العقلية التآمرية تربط بين الشيعة واليهود والنصارى بشكل دائم، ويتجلى هذا الربط في شخص عبدالله بن سبأ، مثلاً، الداعية الشيعي، الذي كان يهودياً فأسلم. أو في كون أن هولاكو، الغازي المغولي، كان له وزير شيعي وزوجة نسطورية.

(٨) انظر: مقدمة رضوان السيد الجيدة لكتاب الماوردي قوانين الوزارة لاستخلاص فكرة عامة عن المناخ الفكري والسياسي لهذه الفترة. أبو الحسن الماوردي، **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩، خاصة ص ٢٠ ـ ٨٨.

(٩) عبد الرزاق الحصّان، **المهدي والمهدوية**. م. س.، ص ١٩٤ و١٩٥.

(١٠) الإشارة إلى صلاح الدين الأيوبي، السلطان المسلم، الذي حرر بيت المقدس من حكم الصليبيين (١١٨٧ م ـ ١١٩٠ م).

(١١) خاصة في الفترة بين ١٥٢٥ م ـ ١٥٧١ م. انظر:

Norman Itzkowitz. **Ottoman Empire and Islamic Tradition** - The University of Chicago Press. 1980, pp. 34-35.

(١٢) لاحظ أن هذا هو تاريخ تتويج شارلمان نفسه، الذي يعتبره بعض الكتّاب البداية الرسمية للإقطاع والعصور الوسطى في أوروبا. أي أن بداية الازدهار العربي تزامنت مع بداية الانحطاط الأوروبي، انظر: خلدون حسن النقيب، «تساؤلات حول بعض الملامح الخاصة بالمجتمع وتاريخه». **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، المجلد ١، العدد ٢، ربيع ١٩٨١، ص ١٨٢ و١٨٣.

(١٣) عنصر العقلية التآمرية واضح كل الوضوح في كتاب إدوارد سعيد عن الاستشراق، انظر:
S.J. Al-Azm. «Orientalism and Orientalism in Reverse». **Khamsin.** No. 8. 1981, pp. 5-26.

(١٤) آرثر كوستلر: **أمبراطورية الخزر وميراثها، القبيلة الثالثة عشرة**، منشورات فلسطين المحتلة، لجنة الدراسات الفلسطينية، بدون تاريخ.
Arthur Koestler. **The Khazar and its Heritage.** London: Hutchinson, 1976. part II.

(١٥) آرثر كوستلر: الترجمة العربية، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٦.

(١٦) Arnold Toynbee, **A Study of History**. London: Oxford Univ. Press. Vol. I. p. 399.

(١٧) من المهم أن يدرك القارىء أن الدولة العثمانية، حتى مجيء إسماعيل شاه الصفوي، كانت امتداداً حضارياً للعالم الإيراني. ولذلك، فإن فرض إسماعيل شاه المذهب الشيعي على إيران، قد وجه ضربة قاصمة لثقافة العثمانيين الإيرانية، بأن قطع جذورها. وعاش العثمانيون بعد هذا التاريخ، حسب تعبير توينبي، حياة ثقافية ميتة (Cultural life-in-death) حتى مجيء كمال أتاتورك وفرضه الثقافة الغربية على تركيا.
Toynbee, Ibid., p. 395.

(١٨) بحسب رواية ستافريانوس.
L. S. Stavrianos, **Global Rift: The Third World Comes of Age.** New York: William Morrow. 1981, p. 139, and chap. 6.

(١٩) لوتسكي، **تاريخ الأقطار العربية الحديث**. موسكو، دار التقدم، ١٩٧١، ص ١٥٣ ـ ١٦٦.

(٢٠) السيد فهمي الشناوي: «شخصيات في التاريخ المعاصر». **مجلة الهلال**، آذار (مارس) ١٩٨٣، ص٧١ ـ ٧٢.

(٢١) تتضح الصلة بين الصهيونية والماسونية في «بروتوكولات حكماء صهيون»، وهو كتاب مجهول المؤلف، وجهة النشر الأصلية.

(٢٢) حول تاريخ (Entente Cordiale) (بين فرنسا، روسيا، وإنكلترا)، انظر:
David Thomson, **Europe since Napoleon.** London: Longman, 1983, 2nd., ed. pp. 490-500.

(٢٣) خدوري يوفر قائمة مختصرة لهذه الصراعات تفي بالغرض.
Elie Kedouric. **Arabic Political Memories, and other Studies.** London: Frank Cass, 1974, pp. 28-58.

(٢٤) فقد وصل التشكيك في القيادات الوطنية والسياسيين البارزين، عند كاتب مثل موفق بن المرجة، إلى حد الإسفاف والابتذال. فهذا الكاتب يوزع التهم يميناً ويساراً لكل من سوّلت له نفسه معارضة «الخلافة العثمانية» أو اعتناق المبادىء القومية ـ العلمانية. والمحزن في الأمر أن كتابه هذا هو رسالة ماجستير، نالها في إحدى الجامعات العربية المحترمة، انظر:
ـ موفق بن المرجة، **صحوة الرجل المريض، أو السلطان عبد الحميد الثاني والخلافة الإسلامية**، الكويت، مؤسسة صقر الخليج، ١٩٨٤.

(٢٥) Philip Agee. **Inside the Company: C.I.A. Diary.** London: Allen Lane, 1974.

(٢٦) العبارة كما وردت بالنص:
«Preventive war aimed at stailing the rate of Arab coheston», Stephen Green. **Taking**

Sides: Americas Secret Relations with a Militant Israel. New York: William Morrow, 1984. Document No. 9, p. 329.

(٢٧) Stephen Green, Ibid., pp. 180-242.

(٢٨) Ibid., p. 199.

القسم الثاني

في سوسيولوجيا الصراع المستتر

الفصل السادس

الأيديولوجية والطوباوية
وعلم اجتماع المعرفة

تمهيد

يعد كتاب كارل مانهايم **الأيديولوجية والطوباوية** في مصاف الكتب الكلاسيكية الرائعة للجيل الماضي من العلماء والمفكرين الاجتماعيين. بل أكاد أقول، يمثل هذا الكتاب آخر الإنجازات الفكرية لذلك الجيل، الذي كان له أبعد الأثر والتأثير في تطور النظرية الاجتماعية (أو بمعنى أدق: علم الاجتماع النظري) في جيلنا الحاضر وربما لأجيال.

فالأيديولوجية والطوباوية هو المحصلة النظرية لأعمال كارل مانهايم، كما كانت **الحضارة ومساوئها** المحصلة التأملية لآراء فرويد (١٩٣٠)، **وتقسيم العمل الاجتماعي** لدوركهايم (١٨٩٣)، **والعقل والمجتمع** لبارتو (١٩١٦)، **والخلق البروتستانتي وروح الرأسمالية** لفيبر (١٩٢٢). فقد كان هذا الجيل الاستثنائي، في الزخم والعطاء الفكريين، نتاج عوامل عديدة من أهمها ثلاثة:

- التحدي المتمثل بالماركسية[١].
- الهجوم الشامل للوضعيين على المدرسة التاريخية[٢].
- الحرب العالمية الأولى[٣].

وقد كونت هذه العوامل الثلاثة الخلفية الأساسية للتفكير الاجتماعي في

الغرب، عندما وصل فيها إلى مرحلة مفترق الطرق.

إذ إن التيار العام في التفكير الاجتماعي، بعد الحرب العالمية الثانية، اتخذ أشكالاً أقرب ما تكون إلى مطالب وقوالب المدرسة الوضعية في التفكير، أقل شمولاً، وبالتالي أقل طموحاً من أهداف جيل مانهايم في الوصول إلى تفسير كلي للسلوك والظواهر الاجتماعية، وأكثر التزاماً بمواصفات المفهوم الوضعي ـ الواقعي للعمل، خاصة فيما يتعلق بأساليب إثبات الفروض واستعمال المناهج الكمية والتجريبية (في علوم الاقتصاد والاجتماع وعلم النفس). فتحول المحرك الأصلي لهذا التيار نحو تحقيق أكبر قدر من الثبات والموضوعية في أساليب ومناهج البحث في العلوم الاجتماعية[٤].

وإذا كان المحرك الأساسي لهذا التيار العام في التفكير الاجتماعي هو «الموضوعية»، فإن هذه بالضبط هي المسألة التي يتعرض لها مانهايم في هذا الكتاب، وهي القضية التي يحاول تحليلها.

أولاً ـ المسألة

القضية الرئيسية هي، إذاً، علاقة المعرفة بالوجود أو بالواقع التاريخي. وقد عُني مانهايم بالمعرفة السياسية بأشكالها التاريخية، ولو أنه تصور ضمناً أن ما يصلح للمعرفة والفكر السياسي، يصلح لكل أنواع المعرفة. ويمكن صياغة القضية بالتساؤل التالي:

أ ـ هل إن فكرنا ومعرفتنا بالأشياء، تحتمهما الأوضاع الاجتماعية ـ التاريخية المحيطة بنا؟

ب ـ أم أن هناك حقائق تلخص معرفتنا بالأشياء خارج نطاق الأوضاع الاجتماعية ـ التاريخية، وتتخطاها؟

فالذين يجيبون بالإيجاب عن (أ)، سيجبهون بمعضلة نسبية المعرفة. أما الذين يجيبون بالإيجاب على (ب)، فسيضطرون إلى توضيح كيف أن هذه الحقائق المطلقة الجامدة، تقدم تفسيراً معقولاً للوجود الإنساني، الذي ديدنه التحول والتغير.

لنبدأ بالمعضلة الأولى: أي نسبية المعرفة، ولنر ما هي أبعادها الحقيقية. فلو اعتبرنا الفكر والمعرفة يتقرران في الأوضاع الاجتماعية ـ التاريخية، وهذا ما قال به

مانهايم، متبعاً في ذلك خطى ماركس، فإننا في حقيقة الأمر ندعي أن كل مرحلة تاريخية، لا بل كل جماعة إنسانية تعيش في عالم من الآراء والأفكار، تختلف، وأحياناً تتناقض مع نظم التفكير لدى الجماعات الأخرى، وهذه النظم المختلفة من التفكير، تلخص وتختزل أنماطاً مختلفة من التجارب المعيشية العملية في الواقع الواحد نفسه (ص ١٦٥ من النص)، وإن كل مرحلة تاريخية، تعيد كتابة التاريخ بحسب منظورها ودرجة نموها والمصالح السائدة فيها.

يبدو أنه من السهل تقديم الدليل على وجود هذه العلاقات بين المعرفة والأوضاع الاجتماعية التاريخية. فالأمم المختلفة تنظر إلى الأشياء نظرات مختلفة. وكذلك الجماعات والطبقات في المجتمع الواحد، تنظر إلى الأمور نظرات مختلفة، يسميها كارل مانهايم «طرز التفكير»[٥]. فالعثمانيون، مثلاً، أعادوا كتابة التاريخ الإسلامي من منظور الأوضاع الاجتماعية ـ التاريخية المهيمنة في زمانهم. كما أعاد اللاهوت المسيحي كتابة التاريخ الأوروبي قبل ظهور الدولة ـ القومية، وكذلك يحاول اشتراكيو أوروبا الشرقية، كما فعل الذين من قبلهم. وهذا ينطبق بالقدر نفسه على التيارات الفكرية الرئيسية، من محافظة وثورية وليبرالية.

كيف، إذاً، يعلّل القائلون بأن الأفكار والمعرفة الإنسانيتين، يتحتمان بالأوضاع الاجتماعية ـ التاريخية، هذا الاختلاف والتعدد في طرز التفكير والمعرفة بالأشياء؟ وهل من الممكن أن نتوصل إلى معرفة موضوعية (أي مقاربة أو مطابقة للواقع) مشتركة متفق عليها، بالنسبة إلى مراحل التاريخ والجماعات المختلفة؟

أما بالنسبة إلى السؤال الأول، فإن هذا الاختلاف مرجعه ـ من وجهة نظر القائلين بهذه النظرية ـ إلى أن هناك تنافراً حتمياً وتناقضاً بين أفكار الجماعات المختلفة والواقع الاجتماعي ـ التاريخي، وأن هذا التنافر نابع من درجة تطور المجتمع واختلاف الرؤية والمصلحة والرغبة في تبرير كل جماعة لوضعها الخاص. وتتدخل المعتقدات والتقاليد والقيم الأخلاقية في توسيع هذا التنافر وتضخيمه. وهل يحتاج الأمر إلى تقديم دليل، إذا قلنا إنّ كل فرد ينظر إلى الواقع من زاوية موقعه ومركزه الاجتماعي ومصلحته وقيمه الاجتماعية والأخلاقية؟ أما هذا الفكر وهذه المعرفة، المتنافران مع الواقع التاريخي ـ الاجتماعي، فهما العنصر الأيديولوجي فيهما، الذي قد يكون واعياً مقصوداً، وربما لا يكون واعياً، إنما عفوي، وقد يكون نظرياً (أي نظاماً للتفكير)، وربما لا يكون نظرياً.

فإذا كان الأمر كذلك، فإن الإجابة عن السؤال الثاني تكون جاهزة: إذا استطعنا فصل العنصر الأيديولوجي، وعزله عن مكونات الفكر والمعرفة الأخرى. أي إذا استطعنا كشف العنصر المصلحي ـ التبريري ـ التقييمي في مكونات المعرفة الأخرى، فإن الوصول إلى معرفة موضوعية مشتركة وصادقة عن الواقع، تكون ممكنة نظرياً. ولكن هل سيكون ذلك ممكناً عملياً؟ هل يفرق مانهايم بين المعرفة بالعالم الخارجي (أو المعرفة الشكلية) المتمثلة بالعلوم الطبيعية وبعض العلوم الاجتماعية، وبين المعرفة السياسية التاريخية. فالعنصر الأيديولوجي في الأخيرة أكثر طغياناً وأبلغ أثراً منه في الأولى، وإن كانت هذه بدورها لا تخلو منه. بل إن مانهايم يعتقد أنه من غير الممكن فصل العنصر الأيديولوجي عن المعرفة والفكر السياسي.

هذه المسألة بالنسبة إلى الماركسية محدودة (وربما محلولة نظرياً على الأقل) بسبب ارتباط العنصر الأيديولوجي بمفهوم الطبقة الاجتماعية. فالطبقات هي صاحبة الأيديولوجيات، ولذلك فإن الأيديولوجيات العظمى هي أيديولوجية الطبقات، وهي «الوعي الفاسد» لهذه الطبقات، وبالتالي فإن نسبية المعرفة، في مجال السياسة والتاريخ، تجد طريقها إلى الحل، عندما يتطابق وعي الطبقة الأكثر تقدماً مع الواقع القائم وهكذا، يصبح الفكاك من العنصر الأيديولوجي في الفكر الإنساني ممكناً تاريخياً.

ولكن كارل مانهايم في **الأيديولوجية والطوباوية**، ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه ماركس، كما سنرى، فاعتقد بأن التناقض بين الفكر والمعرفة وبين الأوضاع الاجتماعية ـ التاريخية، ليس محصوراً بين المراحل التاريخية المختلفة والطبقات الكبرى، إنما ذلك يتعدى إلى الجماعات الإنسانية الأخرى، بل إلى الفرد الواحد في الجماعة الواحدة. وهكذا وسع مانهايم مفهوم الأيديولوجية إلى درجة لم يتطرق إليها ماركس ولا تلامذته[٦].

وبذلك أثيرت قضية نسبية المعرفة من جديد.

فقضية النسبية في المعرفة، تتلخص باعتراضين أساسيين، يثيرهما مفهوم مانهايم عن العنصر الأيديولوجي:

أ ـ فلو قبلنا رأي مانهايم، أن معرفة كل فرد من الأفراد هي نتاج الأوضاع الاجتماعية ـ التاريخية، ونظراً إلى وجود العنصر الأيديولوجي، كمكون من

مكونات هذه المعرفة، فإنها صحيحة صادقة، في حدود الأوضاع الاجتماعية ـ التاريخية التي أنتجتها. لو كان الأمر كذلك، فإن هذا الرأي أيضاً يخضع للمبدأ نفسه، أي أن رأي مانهايم صحيح صادق، في حدود الأوضاع الاجتماعية ـ التاريخية التي أنتجته. وهكذا يصبح من المستحيل الوصول إلى إثبات صدق أي رأي من الآراء، إلا بالنسبة إلى البيئة الاجتماعية ـ التاريخية المحيطة بها.

ب ـ أما الاعتراض الثاني، فهو لو أن رأي مانهايم كان صحيحاً، أن من الممكن إثبات صحة المعرفة وصدقها، في حدود الأوضاع التاريخية دائماً، فمن الممكن أن تتحول العملية التاريخية إلى حقيقة مطلقة، أي أن كل معرفة صادقة، هي المعرفة المستمدة من التاريخ. ولكن مانهايم شأنه في هذا شأن القائلين بأن المعرفة محتومة اجتماعياً وتاريخياً، رفض بادىء ذي بدء وجود حقيقة مطلقة في التاريخ، فكأن مانهايم وقع في مصيدة النسبية التي نصبها لنفسه[٧].

لقد كان كارل مانهايم مدركاً لهذه المعضلة، وهو يحاول في هذا الكتاب أن يقترح بعض الوسائل لعلاجها، فهو يقوم بإعادة تعريف مفهومي الأيديولوجية والطوباوية، ويستعملهما بمنهجية جديدة، يطلق عليها الارتباطية (relationalism) التي تشكل، في نظره، الأساس المنهجي والنظري لفرع جديد من فروع علم الاجتماع، وهو: علم اجتماع المعرفة. إلى أي مدى نجح مانهايم في علاج هذه المسألة؟.

ثانياً ـ الأيديولوجية والطوباوية

عندما يتكلم كارل مانهايم على الفكر والمعرفة، فهو لا يقصد بذلك أن الإنسان ـ الفرد، هو الذي يقوم بالتفكير، إنما الإنسان الفرد في الجماعات المحددة، التي تبتدع طرزاً فكرية في ردات فعل، لا حدّ لتنوعها، وفي مواقف متكررة، تبرز من خلالها آراء أفرادها المشتركة. وبمعنى أدق ليس الإنسان ـ الفرد هو الذي يفكر، إنما هو يساهم في التفكير في ما فكر فيه الآخرون من قبله. وهو بذلك يرث أنماطاً من الفكر، ملائمة لمواقف اجتماعية بعينها، يقوم الفرد بتطويرها وتعميقها، من خلال تجربته الحياتية الخاصة (ص ٨٥ من النص)[٨].

فلا عجب، إذاً، أن تكون هناك طرائق مختلفة في التفكير، وأن تكون لكل جماعة طريقة خاصة في التفكير. وفي المجتمعات المستقرة، تتعايش هذه الطرائق

والطرز الفكرية، ضمن الحدود الاجتماعية ـ الاقتصادية، الفاصلة بين هذه الجماعات. مثال على ذلك نظام الملل (ميللت) الذي كان معمولاً به في الدولة العثمانية، والذي أتاح للجماعات الوطنية، من عرب وترك وأكراد وسلاف وأرمن. . . إلخ، بتعدد لغاتهم ودياناتهم ومذاهبهم، أن تعيش معاً في إطار الدولة المركزية(٩). في المجتمعات المستقرة من هذا النوع، حيث تكون الجماعات والفئات الطبقية فيها معزولة نسبياً بعضها عن بعض، لا يكون علم اجتماع المعرفة ممكناً، ولا تظهر الأيديولوجية كمشكلة حيوية.

إنما تبرز مشكلة الأيديولوجية عندما يفقد هذا النوع من المجتمعات استقراره، نتيجة لازدياد معدلات الحراك الاجتماعي، وانتقال الأفراد والجماعات بين مستويات ومراتب السلم الاجتماعي، وهذا بدوره يؤدي إلى ازدياد احتكاك وتواصل هذه الجماعات وتداخل آرائها وطرز تفكيرها، في تنافس أو في صراع محتدم في بعض الأحيان، كالذي نشهده الآن في المجتمعات الحديثة والمعاصرة (ص ٨٨ ـ ٨٩ من النص).

حتى نستطيع أن نعالج مشكلة الأيديولوجية، يجب أن نعرف ونصنف كل المعاني وظلال المعاني التي ينطوي عليها هذا المصطلح. بالنسبة إلى مانهايم، هناك نوعان من الاستعمالات لمصطلح الأيديولوجية: أ) الجزئي. ب) الكلي.

ففي الاستعمال (أ)، تقوم مشكلة الأيديولوجية عندما يكون هناك شك في صدق أو صحة أفكار وتصورات الشخص المقابل. وهذا الشك في الصدق، يتدرج في المستوى من التمويه اللاشعوري لواقع الأمر، إلى معرفة حقيقة الأمر في الموضوع، ولكنها لا تناسب مصلحة الشخص المقابل أو رغبة في نفسه، فيقوم بتشويه هذه الحقيقة. وهذه التشويهات للواقع، تتنوع من الكذب المقصود إلى التزييف والتحريف، وإلى التمويه اللاواعي المتمثل بالتحيز.

أما في الاستعمال (ب)، فإننا نقصد بالأيديولوجية فكر جماعة تاريخية، كالطبقة والملة الدينية. وهنا نعني السمات المشتركة والتركيبة الذهنية الكلية لفكر عصر تاريخي أو جماعة، تمثل شريحة عريضة من الناس، يطلق عليها مانهايم فلتانشا أونج، أو النظرة الكلية الإجمالية إلى الأشياء في عصر من العصور (ص ١٣٠ من النص). إن عدم التفرقة بين هذين الاستعمالين لمصطلح الأيديولوجية، يؤدي دائماً

إلى عدم الدقة في المعنى، وهي التهمة التي توجه عادة إلى الاستعمال الماركسي لمصطلح الأيديولوجية[١٠].

هناك، دون شك، عناصر مشتركة في هذين الاستعمالين للأيديولوجية: فكلاهما يبدأ بالشك في صحة رأي الشخص المقابل، بقصد الوصول إلى المعنى الحقيقي أو الغرض الحقيقي لكل رأي وفكرة. كل من هذين الاستعمالين، يلجأ إلى الأسلوب غير المباشر في التحقق من صدق الرأي، وذلك عن طريق تحليل الأوضاع الاجتماعية للشخص المقابل أو الجماعة التي ينتمي إليها أو تلك التي ينحدر منها. وهذا الأسلوب غير المباشر، يفترض أن الوضع المعيشي للشخص المقابل، يؤثر في تكون آرائه، وفي إدراكه للأمور، وفي تفسيره لها (ص ١٣٢ من النص).

ولكن هناك أيضاً فروقات أساسية بين هذين الاستعمالين للمصطلح:

١ ـ فبينما نهتم في الاستعمال (أ) بمحتوى الأفكار التي يقدمها الشخص المقابل، نهتم في الاستعمال (ب) بالتركيبة الذهنية للشخص المقابل، على أنها نتاج الحياة الاجتماعية التي يشارك فيها ذلك الشخص.

٢ ـ الاستعمال (أ) يعود إلى المستوى النفسي «البحت»، ويحسم الخلاف على هذا المستوى، فإذا كان الشخص المقابل يكذب أو يخفي أو يزيف حقيقة الأمر، فإننا نفترض أن هناك معياراً مشتركاً للصدق بين الشخص والشخص المقابل، يمكن بواسطته، لأي منهما، أن يرفض الكذب، أو أن يكشف مصادر الخطأ والتحريف. أما في (ب)، فإننا لا نستطيع أن ندعي أننا نملك هذا المعيار الموضوعي المشترك للصدق والصواب. فكل عصر من العصور التاريخية، وكل جماعة من الجماعات تنتج أفكارها، بما يتناسب مع العلاقات الاجتماعية السائدة فيها. فهل نستطيع أن نقول إن معتقدات وقيم المجتمع المبني على الرعي أصدق من تلك القائمة في المجتمع المبني على الزراعة والاستقرار الحضري، أو تلك التي هي سائدة الآن في المجتمع الصناعي؟

٣ ـ ثم إننا في (أ)، نستطيع، عادة أن نقول إن الذي دفع الشخص المقابل إلى الكذب أو التزييف أو التحيز، هو هذه المصلحة أو تلك، بينما في (ب)، فلا بد من تشخيص مجموعة كبيرة من المصالح والفوائد، التي تجنى من وراء نظم معينة في التفكير والاعتقاد، حتى هذا غير كاف لإثبات العلاقة السببية بين الفكر والواقع.

كل الذي نستطيع أن نقوله، إذاً، في حالة (ب)، هو أن هناك ترابطاً وتجانساً بين الفكر والواقع (ص ١٣٢ وما بعدها من النص).

ولكن المسألة لا تقف عند هذا الحد. فهناك المعرفة الأيديولوجية، التي تدعو إلى التصنيف والتبرير، وهناك أيضاً المعرفة الأيديولوجية، التي تدعو إلى العمل. فإذا كانت الأيديولوجية تعبيراً عن التنافر، فهناك حالات من التفكير، لا تكتفي بالتنافر مع الواقع، بل تحاول أن تتخطاه فتتحول إلى سلوك وإلى عمل يؤدي أو يهدف إلى تدمير (كلي أو جزئي) لنظام الأشياء السائد. هذه الحالات من التفكير، يسميها مانهايم «الطوباوية» (ص ٢٤٧ من النص).

فالفرق بين حالات التفكير الطوباوية وحالات التفكير الأيديولوجية، هو أننا في الأولى، نصبو إلى أشياء ليست موجودة في الوضع القائم، ولكننا لا نكتفي بذلك، بل نعمل على تحقيقها، ولو أدى ذلك إلى تغيير أو تعديل نظام الأشياء الراهن. بينما في الثانية، فإن آراءنا وفكرنا، على الرغم من تنافرهما مع الواقع القائم، فإن ذلك لا يمنعنا من أن نساهم في الحفاظ على نظام الأشياء الراهن، لا بل نبرره.

وتاريخياً، فقد انشغل الناس بأمور تتجاوز أفق معيشتهم ومدى تجاربهم، ولكن ذلك ليس هو ما يعنيه مانهايم بالطوباوية. فجميع فترات التاريخ، تضمنت أفكاراً تتخطى الواقع القائم، ولكنها لم تكتسب وظيفة الطوباوية. فكثير من الحركات الفكرية والصوفية، في الإسلام والمسيحية، على الرغم من مطالبتها بأفكار تتنافر مع الواقع، وخاصة فيما يتصل بالفكر والعقيدة أو التطبيق والممارسة اليومية الدينية، فقدت ثوريتها، وتحولت تدريجياً من طوباويات إلى أيديولوجيات[11]. وقد نلاحظ أن الأيديولوجية في بعض الأحيان، تتضمن أفكاراً غير موجودة في الواقع الراهن، كمفهوم الحب الأخوي والمساواة في مجتمع مبني على العبودية، أو الامتناع عن الربا في مجتمع مبني على التجارة، ولكن هذا لا يجعل منها طوباويات (ص ٢٤٧ وما يليها).

من الواضح أن مفهوم مانهايم عن الطوباوية، يختلف جذرياً عن المفهوم المتداول للفكر الطوباوي عند أكويناس والفارابي وتوماس مور وغيرهم. فاليوطوبيا المثالية عند هؤلاء، تعني «ما هو غير موجود، وما هو غير ممكن التحقيق في الوضع القائم»، وأن الوضع القائم كله شر، وأن ما يجب أن يكون (الصورة المؤلمة

للوضع المثالي، أي اليوطوبيا) هو الطريق للخلاص من هذا الشر. بينما الطوباوية، عند مانهايم، ليست مثالية، بل هي حالة من حالات التفكير، تحاول من خلال الفعل والعمل المضاد، أن تقرب الواقع التاريخي إلى مفاهيمها الخاصة، أو أن تغير مجراه كلياً. ولذلك، فمن الممكن عنده «أن تتحول طوباوية اليوم إلى حقيقة الغد» (ص ٢٥٢ ـ ٢٥٧ من النص).

لنأخذ المثال الذي استعمله مانهايم للتدليل على الفرق بين الأيديولوجية والطوباوية. فالفكر المسيحي المبكر، كان طوباوياً في أنه عبر عن حالات من التفكير لدى المظلومين والمسحوقين في الأمبراطورية الرومانية، بينما كانت قيم الرومان ومعتقداتهم تمثل أيديولوجية الحكام الظالمين (هذا المثال لا يبعد عما هو موجود في النص، (ص ٢٦٢ ـ ٢٧٠)). ومن الممكن أن نعتبر الحركة الخارجية ـ الشيعية، بتشعباتها المختلفة ومفهومها عن الإسلام الصحيح، طوباوية فقراء المسلمين وغير العرب، مقابل أيديولوجية الأرستقراطية العربية، المتمثلة «بالإسلام الرسمي»[١٢].

إن العلاقة بين الأيديولوجية والطوباوية هو رد مانهايم على فصل الفكر عن الواقع، أو النظرية عن التطبيق في العلوم الاجتماعية. ولكن مانهايم كان مدركاً أن التفريق بين الأيديولوجية والطوباوية مسألة صعبة جداً. وسبب هذه الصعوبة أن العنصر الأيديولوجي والعنصر الطوباوي في الفكر الإنساني، لا يتولدان منفصلين أحدهما عن الآخر في العملية التاريخية، وكثيراً ما تكون طوباويات الطبقات الصاعدة مشحونة ومشبعة بالعناصر الأيديولوجية. والمقياس الحقيقي للتفريق بين هذين العنصرين، هو درجة تحقق الطوباوية في التاريخ، وتحولها إلى أيديولوجية بعد وقوع الحدث (Post - Ipso - Facto). ويعرض مانهايم بشيء من التفصيل، الحركات الطوباوية الرئيسية، بحسب تعريفه، وهي الطوباوية الليبرالية ـ الإنسانية، والطوباوية المحافظة، والطوباوية الاشتراكية الشيوعية (ص ٢٨٠ ـ ٢٩٤ من النص).

وخلاصة الأمر، إن الأيديولوجية والطوباوية هما، في تقدير كارل مانهايم، عنصران متلازمان «ضروريان» من عناصر الفكر الإنساني والمعرفة السياسية ـ التاريخية. وهما وسيلتان لتخطي الواقع القائم في كل مراحل التاريخ، واختفاؤهما سيؤدي إلى تآكل واضمحلال الإرادة الإنسانية، مع الفارق التالي: ففي حين أن اضمحلال العنصر الأيديولوجي سيمثل أزمة لبعض الفئات الطبقية، إلا أن

الموضوعية ستظهر بانكشاف الأقنعة الأيديولوجية واتضاح الواقع للناس جميعاً. أما اختفاء العنصر الطوباوي من الفكر الإنساني، فسيكون له شأن آخر. فقد يمثل ذلك المعضلة العظمى: عندما يصل الإنسان إلى أعلى درجات الوعي والعقلانية، يفقد مثله العليا، بسبب غياب الدافع إلى تخطي الواقع، ويتحول إلى كائن غريزي مرة أخرى. وهكذا فعندما يصبح التاريخ نتاجاً حقيقياً للإنسان، لا يسيره القدر الأعمى، في ذلك الوقت يفقد الإنسان إرادته في التحكم في التاريخ، وبالتالي يفقد قدرته على فهمه (ص ٣٠٦ من النص).

ثالثاً ـ مشروع كارل مانهايم (علم اجتماع المعرفة)

فالمسألة، إذاً، كما رآها مانهايم، هي كيفية الوصول إلى الحقيقة الموضوعية، بين هذه الأيديولوجيات (الجزئية والكلية) والطوباويات المتزاحمة المتصارعة: «أية وجهة نظر بمقابلتها بالتاريخ، تقدم لنا أفضل السبل للوصول إلى الحقيقة المثلى»؟ (ص ١٤٩ من النص). ويمكننا أن نصل إلى الحقيقة المثلى بمعونة علم اجتماع المعرفة، الذي يبدأ بالافتراض بأن الباحث في أمور المجتمع والتاريخ، مهما كان موضوعياً في أهدافه، سيتبين، بمعونة علم اجتماع المعرفة، أن جميع وجهات النظر، بما فيها وجهة نظر الباحث نفسه، جزئية ناقصة ومتحيزة، أي من جانب واحد (ص ١٤٧ من النص).

وعلم اجتماع المعرفة، **كنظرية**، يهدف إلى تحليل العلاقة بين المعرفة والوجود، أو الفكر والواقع الاجتماعي ـ التاريخي. ويمكن أن تأخذ نظرية علم اجتماع المعرفة شكلين: أ) التحليل الأمبريقي ـ البنائي للوسائل التي بواسطتها تؤثر العلاقات الاجتماعية في الفكر، ب) والتحليل الأبستمولوجي لتأثير العلاقة بين الفكر والواقع في مشكلة الصحة والصدق (أي الموضوعية). وليس هناك علاقة جبرية بين الشكلين، فقد نعتبر نتائج الشكل الأول مقبولة، من دون أن يؤثر ذلك في نتائج الشكل الثاني (ص ٣١١ من النص).

وعلم اجتماع المعرفة، **كبحث اجتماعي ـ تاريخي**، يهدف إلى اكتشاف الأشكال التي تتخذها العلاقة بين الفكر والواقع، في التطور الفكري للإنسانية (ص ٣١٢ وما يليها). فالفكرة البورجوازية والفكرة الاشتراكية، ومشكلة الخلافة،

والأحزاب الإسلامية التي نشأت في المظهر بسببها، لا يمكن الكشف عن مضامينها الحقيقية، إلا في معرفة درجة ترابطها وتجانسها مع العلاقات الاجتماعية السائدة، وإرجاعها إلى الأوضاع التاريخية التي ظهرت فيها. وهذا هو الافتراض الثاني لعلم اجتماع المعرفة: إن من المستحيل، في بعض مجالات الفكر، الوصول إلى حقيقة مستقلة عن قيم وآراء البشر في واقعهم الاجتماعي - التاريخي (ص ١٤٩ من النص).

لهذا السبب، فإن هناك فروقاً أساسية بين نظرية الأيديولوجية وعلم اجتماع المعرفة: نظرية الأيديولوجية ترتكز على الاستعمال الجزئي لمصطلح الأيديولوجية، بينما يهتم علم اجتماع المعرفة بالاستعمال الكلي لمصطلح الأيديولوجية. وعلينا أن نتذكر أن هذا الاستعمال الجزئي للايديولوجية، يهتم بتزييف وتمويه الواقع، والمقصود والواعي، لإيهام النفس وتضليل الآخرين، على المستوى النفسي البحت، في حالة معينة أو في ادعاء معين، من دون اعتبار للتركيبة الذهنية الكلية للشخص المدعي. بينما يعنى علم اجتماع المعرفة بهذه التركيبة الذهنية الكلية بالذات، كما تبدو في تيارات الفكر بين الجماعات التاريخية على المستوى البنائي: أي الآراء والمعتقدات المتحيزة إلى جانب معين، ملتزمة به، والقصد من ورائها لا واع ولا مقصود.

ولذلك، فإن الأيديولوجية في علم اجتماع المعرفة، كما تصورها مانهايم، تفقد مضمونها الأخلاقي - التقويمي، بينها وبين مضمونها المعرفي في إيجاد الصلة والترابط بين الفكر والبناء الاجتماعي.

ولذلك، يستبدل مانهايم مصطلح الأيديولوجية بمصطلح «المنظور» الفكري، أي: أيديولوجية المفكر، من دون المضمون الأخلاقي - (perspective) التقويمي، أو طريقة تفكيره الكلية في الأشياء، كما تتقرر في الواقع الاجتماعي - التاريخي المحيط به (ص ٣١٢ - ٣٢١ من النص).

أما منهج علم اجتماع المعرفة، فهوم منهج ارتباطي (relational). والسؤال الأساسي هو دائماً: بالارتباط بأي بناء اجتماعي تقوم الظواهر الفكرية، وتكون صحيحة صادقة؟ والارتباطية، بعكس النسبية (التي تنكر صحة وصدق أية أسس عامة)، لا تعني أن ليس هناك معيار موضوعي للصواب والخطأ، ولكنها تلتزم بأن التوصيفات الفكرية، لا يمكن أن تكون مطلقة، إنما هي صادقة فقط من منظور

معين، وفي وضع محدد (ص ٣٢٤ ـ ٣٢٥ من النص). فالادعاء المستمد من المنظور الليبرالي أو المنظور الاشتراكي، هو صحيح صادق في حدود العلاقة بين هاتين الفكرتين وبين الأوضاع الاجتماعية ـ التاريخية التي أنتجتهما، فليست هناك فكرة ليبرالية أو فكرة اشتراكية مطلقة في التاريخ.

رابعاً ـ نقد نظرية كارل مانهايم

لقد كان كارل مانهايم مقتنعاً بأن مفهومي الأيديولوجية والطوباوية، هما وسيلتان لتجنب المزالق التي يمكن لتفكيرنا أن يوقعنا فيها. ولذلك، فهما يلزماننا بأن نختبر كل فكرة بدرجة تطابقها مع الواقع، وبأن السعي إلى الفكاك والخلاص من التزييف والتمويه الأيديولوجي والطوباوي، هو في نهاية المطاف السعي إلى الحقيقة (ص ١٦٤ من النص). وكان مانهايم مقتنعاً أيضاً بأن «الأمل العبثي» في الوصول إلى الحقيقة، بصورة مستقلة عن المعاني الاجتماعية ـ التاريخية، يجب نبذه في المرحلة الراهنة (ص ١٤٩ من النص). وقد أفلح مانهايم في إثبات اقتناعه الأول، ولكنه فشل في إثبات اقتناعه الثاني.

فإذا كان مقياس أهمية أي مفهوم من المفاهيم العلمية، هو قدرته التفسيرية، فإن مفهومي الأيديولوجية والطوباوية، هما، من دون شك، من المفاهيم المهمة في تفسير الظواهر النفسية ـ الاجتماعية والتاريخية: وقد كان لتصنيف مانهايم لاستعمالات الأيديولوجية وتشخيصه للعنصر الطوباوي في الفكر الإنساني، أبعد الأثر في علم النفس الاجتماعي وعلم الاجتماع السياسي، بل إن ذلك يمثل خطوة متقدمة، بالقياس إلى الاستعمالات العشوائية الشائعة لمصطلح الأيديولوجية، التي تختلط فيها مستويات العمومية ودرجات التجريد.

وهناك في الوقت الحاضر من يرى أن علم النفس الاجتماعي، يجب أن يجعل من الأيديولوجية والتواصل الاجتماعي موضوعه الخاص المتميز[١٣]. كما أن العلماء الاجتماعيين، من خلال الجدال الذي أثارته كتابات مانهايم وغيره، قد تنبهوا إلى أن الاعتقادات والقيم الاجتماعية والاتجاهات، تدخل كمكونات أساسية في مفهوم الأيديولوجية، وخاصة في استعمال مانهايم الجزئي للمصطلح[١٤]. كما أن أسلوب مانهايم في إدخال مصطلح «المنظور» مقابل «الأيديولوجية»، يقارب إلى حد كبير ما يسمى الآن، في علم النفس الاجتماعي التجريبي، بـ «الإطار

المرجعي» (frame of reference) الذي لا يدخل في الحسبان فكر الفرد فبحسب، إنما جهازه الإدراكي والانفعالي أيضاً[١٥]. وكذلك، استفادت المدرسة الإثنومثودولوجية (أو المنهجية الحضارية) من توصيف مانهايم لعلم اجتماع المعرفة، خاصة فيما يتعلق بالطريقة الذاتية، أو التصور الذي يتكون لدى الفرد عن الواقع الاجتماعي، كما يظهر في تواصله مع الآخرين[١٦].

أما تحليل مانهايم للحركات الفكرية الكبرى، كأيديولوجيات وطوباويات، فقد أصبح جزءاً (ربما متنازعاً عليه) من أسس علم الاجتماع السياسي[١٧]. وقد بينت آراء مانهايم والمدرسة التي ينتمي إليها، أهمية العنصر الأيديولوجي، ليس في النظرية الاجتماعية والسياسية فقط، إنما في القانون والمؤسسات الاجتماعية الأخرى (social institutions) وفي المعايير التي تستخدمها المجتمعات في الضبط الاجتماعي وفي تحقيق المسايرة والانصياع (conformity). ولكن تشخيص العنصر الطوباوي، وتحوله إلى أيديولوجية، فهو مفهوم ينفرد به مانهايم، ولو أنه يبقى غير مفصل التفصيل الكافي.

فلو أننا اتبعنا منهج مانهايم في تقرير أن طوباوية معينة، كالطوباوية الاشتراكية ـ الشيوعية، قد تحولت تدريجياً إلى أيديولوجية، كما حصل في روسيا السوفياتية، أي: من فكر يدعو إلى تغيير الواقع إلى فكر يدعو إلى تبريره، فإننا لا نملك تقرير متى وكيف تتم هذه العملية. وهذه دون شك، ولو أن مانهايم كان مدركاً لها، تمثل نقصاً بيناً في أسلوبه، ولدى من يريد أن يتبع منهجه. ولكن منهج مانهايم، لا يخلو من فائدة في التوضيح والوصف التاريخي، إن لم يكن في التحليل والاستنتاج.

أما المسألة الأساسية في علم اجتماع المعرفة، وهي مشكلة النسبية، فلم يفلح مانهايم في تقديم حل مقنع لها. ومنهجه في الارتباطية، في حقيقة الأمر، ليس حلاً للمشكلة، وإنما طريقة لتجنبها. فالارتباطية، بحسب تعريف مانهايم، لا توصلنا إلى (وربما لا تساعدنا على) إيجاد العلاقة السببية بين الفكر والواقع. كل الذي نستطيع أن نقوله في استعمال منهج مانهايم، هي أن هناك ترابطاً وتجانساً بين الفكرة والواقع الذي تولدت فيه. وهذا كما يبدو، لا يتعدى التقرير الوصفي لهذه العلاقة، إذ ليس لدينا الدليل الكافي لكي نقول إن واقعاً اجتماعياً بمواصفات معينة، سينتج آراء ومعتقدات بمواصفات، يمكن التنبؤ بها أو استنتاجها[١٨]. فالعنصر المفقود في منهج مانهايم، هو مفهوم يقابل مفهوم «مستوى تطور قوى الإنتاج» عند ماركس.

والارتباطية، بحسب تعريف مانهايم، تقع بالفعل في مصيدة النسبية، ولا تتجنبها. فإذا كانت الفكرة صحيحة صادقة ،فهي تعكس الواقع المحدد بصورة صحيحة، وتعبر عنه بصدق. فكيف، إذاً، نستطيع التوصل إلى أسس عامة ومعايير مشتركة للصحة والصدق في الفكر والمعرفة؟ والصورة التي قدمها مانهايم، هي ذلك الشاب القروي، الذي يذهب إلى المدينة، فيضطر إلى قبول آراء أهل المدينة ومعتقداتهم، على أنها صحيحة صادقة في المدينة، ولكنه لا يرفض آراء أهل قريته ومعتقداتهم، لأنها صحيحة صادقة في الريف (ص ٣٢٤ من النص)، فإن هذه الحالة ستؤدي بهذا الشاب وبنا جميعاً إلى «انعدام التقريرية» أو (عدم القدرة على التوصل إلى حكم) (principle of indetermination)، وهذا يجافي واقع الحال.

صحيح أن الحكم على آراء أهل الريف ومعتقداتهم، من قبل أهل المدينة، سيكون حكماً متحيزاً، بمعنى أنه من جانب واحد. وصحيح أيضاً أنه لا يجوز الحكم على قيم وآراء مرحلة تاريخية أو عصر من العصور، من منظور مرحلة لاحقة أو عصر غيره، للسبب نفسه. إذ إن الفكر والمعرفة يتغيران ويتحولان، تبعاً لما يحدث من تغير في العلاقات الاجتماعية. بل إن مانهايم محق كل الحق في اعتباره ما هو سياسي، أكثر عرضة للتزييف والتحريف الأيديولوجي. فوجود الفرد في مجتمع رأسمالي، أو مجتمع اشتراكي، أو مجتمع مسيحي أو مجتمع إسلامي، وجود الفرد في هذا المجتمع، سيقرر الكثير من آرائه وقيمه وأحكامه، سواء علم هذا الفرد أو لم يعلم. بل إن مانهايم، كان موفقاً في شرحه لكيف أن «الفلتانشا أونج» أو النظرة الإجمالية للأشياء في هذه المجتمعات، تقرر المعايير الأساسية (للصالح والطالح والجيد والرديء) التي تحكم القيم والأخلاق والقوانين والعلم والتكنولوجيا. ولقد برهن علم الاجتماع السياسي على الكيفية التي يتم فيها كل هذا[١٩].

ولكن فروع المعرفة الإنسانية، لا تتساوى في المحتوى الأيديولوجي، إذ لا بد أن نصل إلى طريقة موضوعية للحكم على التاريخ، بغض النظر عن الأوضاع الاجتماعية في مراحله المختلفة، وهذه هي الوظيفة الحقيقية للعلوم الاجتماعية.

لذلك، فقد كان مانهايم مخطئاً في تعميمه ما هو سياسي على فروع المعرفة الأخرى، من دون تحديد دقيق. وقد كان مانهايم مخطئاً أيضاً في تفريقه بين مناهج العلوم الطبيعية ومناهج العلوم الاجتماعية، من حيث المحتوى الأيديولوجي. ولكنه

في هذا التفريق، كان يعكس الأوضاع الثقافية السائدة في العشرينيات من هذا القرن، كما يبدو.

على الرغم من كل ذلك، ومع بقاء مشكلة نسبية المعرفة من دون حل، فإن علم اجتماع المعرفة، بالطريقة التي شرحه فيها كارل مانهايم، لم يفقد أهميته، من حيث المسألة الأساسية التي يثيرها. وكما يقول كازكامتي: «إننا ما زلنا مطالبين بتفسير العملية التاريخية ككل، وبتحديد علاقتنا وموقعنا بحضارتنا»[٢٠]. ومجال البحث في هذا الموضوع وما يتفرع عنه ويتشعب منه من قضايا، ما زال بابه مفتوحاً على مصراعيه. ولا أقل من أن يعلم الفرد أن سعيه إلى دحض آراء الخصوم وتفنيدها، ليس الطريق الوحيد المؤدي إلى الحقيقة، بل إن آراء الفرد نفسه ومدى صدقها، ستكون بدورها مجالاً للبحث الموضوعي وعرضة للدحض والتفنيد.

لقد جاء نشر كتاب كارل مانهايم **الأيديولوجية والطوباوية**، ليكمل الحلقة الفاصلة في تطور التفكير الاجتماعي بين الحربين العظميين. كما أنه كان الحلقة الفاصلة في حياة مانهايم الفكرية. فبعد هجرة مانهايم من ألمانيا إلى إنكلترا، في عام ١٩٣٣، وصدور الترجمة الإنكليزية، للمرة الأولى، في عام ١٩٣٦ (وقد كتب مانهايم الفصل الأول في طبعة ١٩٣٦ خصيصاً للنسخة الإنكليزية)، لم يعد مانهايم بشكل جدي ومنتظم إلى علم اجتماع المعرفة، بل وجه اهتمامه كلية إلى الأزمات الفكرية، التي كانت تعصف بالمجتمع الأوروبي بعد الحرب العالمية الثانية[٢١].

وقد سبق لأستاذنا الراحل، الدكتور عبد الجليل الطاهر، الذي كان أستاذاً لعلم الاجتماع في جامعة بغداد، أن قام بترجمة هذا الكتاب (وقد صدرت طبعته الأخيرة في عام ١٩٦٨)، ولكنها كانت ترجمة ناقصة، غير مكتملة. وكان أن اقترحت على الزميل الدكتور محمد رجاء الديريني، أن يقوم بمحاولة أخرى لترجمة الكتاب، وهي التي بين يدي القارىء الآن. وقد تكبد الدكتور الديريني الصعوبات الجمة والعناء الكبير في هذه الترجمة، خاصة بسبب صعوبة اللغة التي كتب بها الكتاب، وبسبب جدية الأسلوب، وانعدام الاتفاق على المعاني الاصطلاحية لكثير من العبارات في اللغة العربية. ولذلك، ربما يجد القارىء المتخصص أن عدة ترجمات محتملة لعبارة واحدة، قد تكون واردة في بعض الأحيان. وهذا مأخذ لا يتحمل مسؤوليته الدكتور الديريني، إنما تقع تبعته على تعثر حركة الترجمة والتعريب في الوطن العربي، في الآونة الأخيرة.

وتحسباً لعدم ألفة القارىء اللغة التي يستعملها مانهايم في كتابه، وازدحامها بكثير من التعابير، التي تجد أصولها في التراث الفلسفي لعلم الاجتماع الألماني، فقد حاولت في كتابة هذا التمهيد أن ألخص الأفكار الأساسية في الكتاب، مع ذكر بعض الشواهد من واقع المجتمع العربي، على سبيل الشرح والتفصيل. وكنت في ذلك أحاول الاحتفاظ بالقالب السردي الأصلي، من دون إعادة صياغة في بعض الحالات، وذلك لكي يكون هذا التمهيد دليلاً موجزاً للقارىء، وهو يتنقل بين فصول هذا الكتاب القيم.

هوامش الفصل السادس

(١) انظر على سبيل المثال محاولة زايتلن في طرح هذه القضية:

Irving M. Zeitlin: **Ideology and the Development of Sociological Theory,** Englewood Cliffs: Prentice - Hall, 1968.

(٢) كارل بوبر (على الرغم من ادعائه بأنه ليس من الوضعيين) يلخص الاعتراضات الأساسية على المدرسة التاريخية في هذا الكتاب:

Karl R. Popper: **The Poverty of Historicism,** New York: Harper, 1961.

(٣) من أفضل ما كتب عن هذه الفترة من التاريخ الفكري لأوروبا والمناخ الثقافي السائد فيها، هو كتاب هيوز:

H.S. Huhges: **Consciousness and Society, The Reorientation of European Social Thought 1890 - 1930,** New York: Vintage Books, 1958.

(٤) لقد أصبح هذا التحول في التيار الفكري مثار جدل ونقاش، وخاصة قضية الموضوعية في العلوم الاجتماعية، لم يحسم بعد بشكل مرض، انظر:

Wright Mills: **The Sociological Imagination,** London: Oxford University Press, 1959.

Glyn Adey and David Frisby (Eds.): **The Positivist Dispute in German Sociology,** London: Heinemann, 1976.

(٥) مانهايم يستعمل عبارة Style of Thought لوصف الأنماط المختلفة في التفكير. ويلر، من ناحية أخرى، تلخص بعض الدراسات الأنثروبولوجية حول هذا الموضوع:

Judith Willer: **The Social Determination of Knowledge,** Englewood Cliffs: Prentice - Hall, 1971.

(٦) انظر إعادة صياغة هذه القضية من منظور ماركسي في:

George Luckacs: **History and Class Consciousness,** Cambridge: The MIT Press, 1971.

خاصة الفصل عن الوعي الطبقي (ص ٤٦ ـ ٨٢).

(٧) انظر المقدمة الرائعة التي كتبها بول كازكامتي لكتاب:

Karl Mannheim: **Essays on The Sociology of Knowledge,** London: Routledge and Kegan Paul, (1952), 1964.

وخاصة (ص ٢٧ ـ ٣٢).

(٨) لقد قام كل من بيرجر ولاكمان بتطوير هذه الفكرة في مفهومهما عن «حصيلة المعرفة الاجتماعية»:

Common Stock of Knowledge

Peter L. Berger and Thomas Luckman: **The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge,** New York: Anchor Books, 1967.

(٩) انظر الفرد بونه (ص ٦ ـ ٩).

Alfred Bonné: **State and Economics in The Middle East: A Society in Transition,** London: Kegan Paul Kench and Trubner, 1948.

(١٠) لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، راجع:

Karl Mannheim: **Essays on the Sociology of Knowledge.** مرجع سبق ذكره.

John Plamenatz: **Ideology.** London: Pall Mall. 1970.

وخاصة (ص ٤٦ ـ ٨٤)، وتصنيفه للمعتقدات الوصفية والمعتقدات الإقناعية.

(١١) خذ، على سبيل المثال، حركة المعتزلة أو حركة إخوان الصفاء في الطبقي الإسلامي: محمد عمارة، **المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢.

T. J. De Boer: **The History of Philosophy in Islam,** London: Luzac, 1970.

فصل عن إخوان الصفاء (ص ٨١ ـ ٩٦) ومحاولتهم التوفيق بين المعرفة والعقيدة.

(١٢) هذا مجرد مثال للتدليل على الفرق بين المفهومين لدى مانهايم، فهناك بعض الدراسات الحديثة تنحو هذا المنحى في التفسير.

انظر على سبيل المثال:

محمود إسماعيل، **الحركات السرية في الإسلام. رؤية عصرية**، بيروت، دار القلم، ١٩٧٣.

أحمد عباس صالح، **اليمين واليسار في الإسلام**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣.

Ahmed El-Kodsy: **Nationalism and Class Struggle in the Middle East,** Monthly review-July-August 1970.

طيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة**، بيروت، دار ابن خلدون، ١٩٧٦.

(١٣) راجع (ص ٥٥) من مقالة:

S. Moscovici: «Society and Theory in Social Psychology», in **J. Israel and H. Tajfel** (Eds). **The Context of Social Psychology, A Critical Assessment,** London: Academic Press, 1972.

(١٤) كمثال لهذا النوع من المعالجة للإيديولوجية، انظر:

L. B. Brown: **Ideology,** Harmondsworth: Penguin, Education, 1973.

(١٥) انظر على سبيل المثال:

أحمد سلامة وعبد السلام عبد الغفار، **علم النفس الاجتماعي**، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٤، (ص ١٥٤) وما بعدها.

(١٦) راجع ما كتبه حول هذا الموضوع:

Kurt H. Wolff: «Phenomenology and Sociology» in Tom Bottomore and Robert. Nisbet (Eds). **A History of Sociological Analysis,** London: Heinemann. 1978. خاصة الصفحات: ٥٣٤ ـ ٥٤٠.

(١٧) راجع كتاب هوروفيتز (الفصل الخامس والفصل الخامس والعشرون):

Irving, L. Horowitz: **Foundations of Political Sociology,** New York: Harper and Row, 1972.

(١٨) إن معظم النقد الذي يوجه إلى مانهايم يركز على نقطة الضعف هذه.

راجع ما كتبه مرتون حول هذا الموضوع (ص ٢٠٥ وما بعدها) وعرضه بصورة عامة لمشكلات علم

اجتماع المعرفة (ص ٤٦٠ ـ ٤٨٨).

Robert K. Merton: **Social Theory and Social Structure,** Glenoe: The Free Press, 1961.

(١٩) راجع على سبيل المثال موضوع التنشئة السياسية، وهو موضوع متفرع من التنشئة الاجتماعية بوجه عام:

Anthony M. Orum: **Introduction to Political Sociology,** Englewood: Prentice-Hall, 1978.

(الفصل الثامن).

(٢٠) مرجع سبق ذكره، (ص ٣٢).

(٢١) لمزيد من التفاصيل حول حياة كارل مانهايم وفكره، انظر:

Jean Floud: «Karl Mannheim», In Timothy Raison (Ed.) **The Founding Fathers of Social Science,** Harmondsworth: Penguin Books, 1969.

Lewis, A. Coser: **Masters of Sociological Thought, Ideas in Historical and Social Context,** New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971.

وكذلك:

ياكوب باريون، **ما هي الأيديولوجية**، بيروت، الدار العلمية، ١٩٧١، ترجمه عن الألمانية أسعد رزوق (ص ١٦ وما بعدها).

الفصل السابع

الطفولة والتنشئة في علم النفس الاجتماعي
بعض الاعتبارات النظرية[1]

المقدمة ـ نماذج الإنسان

تكتسب التنشئة في مرحلة الطفولة أهمية خاصة، لأنها(من بين أمور أخرى): أ) تعكس القابلية الإستثنائية لتعديل السلوك الإنساني، وتشكيله بحسب المواصفات المطلوبة. ب) تنطوي على العمليات الأساسية اللازمة لاستمرارية الحضارة وتراكم حصيلة المعرفة الاجتماعية عبر العصور ومن جيل إلى جيل .ج) تقررالمهارات والتجارب اللازمة للمعيشة في جماعة حضارية، واللازمة للنجاح في الحياة اللاحقة ـ الراشدة. ولذلك، فليس من المستغرب، إذاً، أن نرى الآباء والمربين ورجال الدين والمشرّعين والعلماء الاجتماعيين، يجمعون على أهمية التنشئة في مرحلة الطفولة، وإجماع هؤلاء جميعاً هو، دون شك، حالة نادرة.

ولكننا سنرى بعد قليل، أن الأمور ليست بالبساطة واليسر. فليست القابلية لتعديل السلوك بلا نهاية، بل هي محدودة بضغوط حضارية وبيولوجية. وسنرى أن هذه الضغوط (constraints) تجعل من تمسّكنا بفكرة كون الطفل صفحة بيضاء (أو تابولا راسا) لا مبرر له[2]. كما بات من غير المقبول تصوير السلوك الإنساني على أنه مجرد سلسلة منتظمة من المثيرات ـ الاستجابات. وليس انتظام الحياة الاجتماعية المفترض في (ب) بهذه السلامة، ولا هذه الرتابة. فهناك الكثير من التناقض وعدم الانتظام في الحياة الاجتماعية، نضطر إلى التكيف والتعايش معه باستمرار.

وكذلك، فليس هناك ما يبرر الافتراض الضمني الوارد في (ج) بأن تجارب الطفولة المبكرة، ستنعكس بشكل آلي في مظاهر إيجابية (تبني) أو مظاهر سلبية(تهدم) «مرحلة النضج والكهولة». فهذه القناعة بوجود استمرارية غير منقطعة (connectivity) بين الطفولة والكهولة، تحتاج إلى توضيح وتحديد.

فقد لاحظ دنيس رونك[٣]، في دراسة نشرها سنة ١٩٦١، أن نماذج الإنسان التي تدور حولها التنظيرات في العلوم الاجتماعية، تولد إنساناً مغرقاً في الاجتماعية (oversocialized). وقد انصب نقد رونك على التفسيرات الاجتماعية للانتظام (order) على المستويين: المجتمعي، والعلم نفس ـ اجتماعي. فعلى المستوى المجتمعي، أثار ماركس مسألة الكيفية، التي بواسطتها يمكن ضبط وتنظيم الصراعات ذات الإمكانيات المدمرة بين الجماعات والطبقات. وعلى المستوى النفس ـ اجتماعي، تتمثل مسألة الانتظام بتساؤل هوبز: إذا اعتبرنا ميل الإنسان إلى النزوات والعنف والخداع، كيف استطاع هذا الإنسان، إذاً، أن يولد المعايير الاجتماعية والقيم المشتركة؟ لماذا بدلاً من حرب المجتمع ضد المجتمع ـ هناك الحد الأدنى من الانتظام والإجماع في المجتمع، كما هي الحالة الآن[٤]؟

ففي الحالة الأولى، انصبّت التفسيرات على المسألة البنائية في الانتظام، التي تعرض لها ماركس. خذ مثلاً مفهوم تماسك الجماعة عند دوركهايم (الذي نجد مقابله عند ابن خلدون في مفهوم العصبية) وتفسيره لظاهرة الانتحار، والتأثير المستمر الذي خلفه هذا النوع من التفكير. أما فيما يتعلق بالمسألة على المستوى العلم نفس ـ اجتماعي، فإن هناك مبالغة في الإغراق في التنشئة. فبحسب تقدير فيلد[٥]، هناك نموذجان للإنسان، يمكن استخلاصهما من التنظيرات المختلفة للتنشئة الاجتماعية: النموذج العلم اجتماعي أو (home socioligicus) كما يقول داهرندورف[٦]، والنموذج الرمزي.

ينتقد رونك تصوير عملية التنشئة، في النموذج الأول على أنها مجرد آلة استدخال (rote internalization) لمعطيات معايير وقيم في الحضارة، إذ تتحول القيم والمعايير إلى جزء من التكوين النفسي للإنسان، وليست خارجاً عنه. بهذه الطريقة، يظهر الإنسان وكأنه لاحول له (passive) وعاء فارغاً يعبأ بما تعطيه حضارته من خلال عملية الإستدخال.

وقد تعرض نموذج الإنسان هذا لنقد متواصل، لعدم واقعيته ولآليته. وتلافياً

لهذا النقد، يقدم لنا الإنسان في النموذج الرمزي، على العكس من الحالة الأولى: يقدم على أنه فاعل، مشغول ببناء الواقع المحيط به، كما يبدو له من خلال تطوراته وتفاعلاته الرمزية ـ بدءاً باكتساب اللغة، التي تحدد التوقعات والتعريفات المشتركة للواقع. ولذلك، فالانتظام، بحسب هذا النموذج الرمزي، مستمد من انصياعه (conformity) الطوعي للمعاني المشتركة، إذ إن الواقع هنا، ما هو إلا حصيلة مشتركة من المعاني. ولذلك، فهذا الإنسان ـ على العكس من الإنسان في النموذج الأول ـ غير قادر أبداً على إدراك أو تفسير عدم الانتظام (disorder) الموجود في المجتمع، لأنه ينصاع إلى التوقعات المعيارية، بسبب رغبته العميقة في الحصول على رضى الآخرين.

وهكذا «يذوب» الإنسان في البناء الاجتماعي في النموذج الأول، وفي النموذج الثاني «يذوب» الإنسان في عملية التواصل الرمزي. واضح، إذاً، أن هذين النموذجين غير قادرين على تفسير إمكانية أن يشط الإنسان أو يجنح قليلاً عن المسار الذي تحدده المعايير الاجتماعية، بحسب المواصفات الحضارية ـ دون أن يكون شاذاً أو غير طبيعي. إن المسألتين المتصلتين بتفسير الانتظام، واللتين أثارهما ماركس وهوبز، أي مركزية الصراع في العلاقات الاجتماعية، من دون دمار المجتمع، وإمكانية الحضارة، مع وجود الخطر المحدق، المهدد بالعودة إلى شريعة الغاب ـ ما زالتا قائمتين. ويبدو أنهما تصوران حالات دائمة، لا حالات انتقالية.

فليس المطلوب هو الوصول إلى حالات ينتفي فيها الصراع، ولا هو مطلوب تصور حضارة، يكون فيها البشر نسخاً بعضهم عن بعض. فالمطلوب، في تصوري، هو محاولة تفسير التطور الإنساني، من دون المبالغة في التنشئة خلاف الواقع، ومن دون الافتراض أن حالة اللا ـ انتظام، يمكن أن تختفي بالتمني. ولا يقل عن خطر الافتراض الأول خطر وقوع تفسيراتنا في مأزق التشيؤ (reification) والإغراق في التحليل النفسي[٧].

المطلوب، إذاً، هو طرح عملية الاستدخال كإشكالية دائمة في الحضارة.

نحو نظرية للتطور الإنساني

إن السعي إلى الوصول إلى تفسير نظري للتطور الإنساني، ما زال في بداية الطريق. وقد شهدت الثلاثون سنة الأخيرة كثيراً من التقدم، خاصة في ميدان

البحوث الميدانية والتجريبية. وربما بسبب ذلك، بدأنا بالتخلي، إلى حد كبير، عن التفسيرات «الطبيعية» (من الأنواع البيولوجية ـ الغريزية) للسلوك. كما أن فكرة وجود طبيعة إنسانية قبلية (priori) مقررة مقدماً، أمست غير مقبولة من دون نقاش وتذمر، بل أصبح في الإمكان رفضها، لأنها تؤدي إلى تفسير غيبي ضيق للسلوك الإنساني. أما التفسير الإشراطي الكلاسيكي، الذي ساهم إلى درجة كبيرة في إضعاف التفسيرات «الطبيعية»، فقد انتهى هو أيضاً حتمية بيئية غير واقعية. ويشترك التفسيران السابقان في كونهما لا تاريخيين، يقللان من دور الحضارة والقيم في صياغة الأسس المادية التي يقوم عليها السلوك.

بمعزل عن هذين التيارين، يفترض جيروم برونر، أن تعامل الإنسان مع الآلات والأدوات (implements) الخارجية، لا بد أن يولد، على المدى الطويل، مقابلاتها الداخلية الذاتية المناسبة ـ وهذه هي المهارات الملائمة لأداء أنواع مختلفة من الأفعال، وهي في حقيقة الأمر قدرات (capacities) تم اختيارها تطورياً وببطء. فمن الآلات والأدوات ما يضخم الطاقات الحركية في الإنسان، مثل آلات القطع والعجلات وغيرها. ومنها ما يضخم القدرات الحسية، كما في استعمال رسائل الدخان وغيرها من المدركات التي تختزل التجربة الحسية بشكل تصورات. وأخيراً، هناك ما يضخم القدرات الاستنتاجية ـ الاستدلالية، كالنظم اللغوية والأساطير والنظريات[٨].

إن المقابلات الذاتية للآلات والأدوات (بمعناها الواسع كسبل لأداء الأفعال) تقوم بتمثيل البيئة عن طريق الاستدخال، لتصبح جزءاً من ذات الإنسان وتكوينه النفسي. هذه التمثيلات (representations) يطلق عليها برونر الأسماء التالية: أ) المحركة (enactive)، ب) الأيقونية (iconic)، وأخيراً، ج) الرمزية.

في الحالة (أ) لا نستطيع، عادة، لو سئلنا، أن نعطي وصفاً دقيقاً للأرض والأرصفة التي نمشي عليها. ومع أننا لا نملك صورة عقلية عنها، فإننا نمشي ونتجول، من دون أن نتعثر، ومن دون أن نجد حاجة إلى التحديق إلى هذه الأرض والأرصفة.

وهذا ينطبق على كثير من النشاطات الحركية، كقيادة السيارات وركوب الخيل وركوب الدراجات.

أما في الحالة (ب)، فإننا نختصر الأحداث والتجارب بانتقاء وتنسيق مدركات

وصور عقلية عنها، بواسطة الزمان والمكان والأبنية النوعية للمجال الإدراكي. فاللوحة، مثلاً، تمثل المنظر أو الوجه المرسوم عليها. وهكذا في كل صور المحسوسات في الإدراك.

وأخيراً، فإن التمثيل الرمزي للبيئة (ج)، يتصف بملامح تتضمن البعد والعشوائية. فالكلمات (كنظام رمزي) لا تشير إلى ما هو مقصود بها هنا والآن، ولا هي تشبهه كما في حالة اللوحة.

إن الوصول إلى المرحلة الأخيرة يدل على الوصول إلى مرحلة النضج، المتمثلة بقابلية تكامل (integration) المجال النفسي، الذي يتعدى الإضافات الإدراكية. وهكذا يظهر تدريجياً «التكنولوجي»، الذي يترجم التجربة إلى نظام رمزي، يوسع بشكل كبير مدى الحلول للمشكلات التي يتعرض لها الإنسان. وقد لخصنا منهج برونر في النمو العقلي في الجدول الرقم (١).

جدول رقم (١)

منهج برونر في النمو العقلي والمؤثرات البيئية

تأثير نظم الأدوات (technologies)	أنماط تمثيل البيئة (Representation)	فئات نمو القدرات الذاتية (capacities)	السلوك التجمعي (crouping behavior)	مرحلة النضج (stages)	
ـ القدرات الحركية	تمثيل حركي	الفعل	أكوام	أقل ↑	تمركز حول الذات
ـ القدرات الحسية	تمثيل أيقوني	التصور	مركبات	٤ سنوات	لا تمركز حول الذات
ـ القدرات الاستنتاجية	تمثيل رمزي	اللغة	مفاهيم عليا	↓ أكثر	

من الواضح أن برونر يتبع منهجاً مستمداً من بياجيه وفيكوتسكي، إذ يجعل النضج محصلة تراكمية للانتقال من المرحلة الأولى إلى الأخيرة، ويجعل من التمثيلات متغيرات تتوسط بين المثيرات والاستجابات، سواء أسميناها النظام الإشاري الثاني أو الحكم الخلقي[٩]. ولكنه يتميز عن العالمين المذكورين بتفسيره «التكنولوجي»، على أنه علاقة تبادلية بين الإنسان وبيئته.

وهذا العنصر يتيح لنا، كذلك، أن ندخل العنصر التاريخي في تفسير التطور الإنساني ـ هذا العنصر الموجود في مفهوم قوى الإنتاج الاجتماعية (social force of production) كما يستعمله ماركس ـ أي اعتباره الوعي الاجتماعي محصلة لتطور قوى الإنتاج.

لا شك في أن مفهوم قوى الإنتاج، كما طرحه ماركس في (الأيديولوجيا الألمانية وفي الكروندريسه مثلاً)، بحاجة إلى صياغة أكثر دقة. وقد حاول بعض الباحثين، من أمثال أوسكار لانكه، أن يعيد صياغته بشكل قوانين ثلاثة أساسية لعلم الاجتماع: ١) التجانس الضروري بين علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج الاجتماعية، ٢) التجانس الضروري بين البناء الفوقي والقاعدة الإنتاجية، ٣) التطور التقدمي لقوى الإنتاج الاجتماعية[١٠].

إنني، بطبيعة الحال، لا أدعي أن من الممكن تقديم تفسيرات دقيقة للسلوك والتطور الإنساني، باستعمال هذه القوانين بصياغتها الحالية العامة، المجردة، غير المحكمة. ولكنني أرى أن من الممكن، من خلال متابعة مفهوم «التكنولوجي»، مثلاً، الوصول إلى تفسيرات أمبريقية أقل تجريداً، بشكل أجدى من المنهج الذي شاع مؤخراً، ذلك المنهج الذي يزاوج بين ماركس وفرويد[١١].

النضج ومراحل التطور

مع أن هناك اتفاقاً على الملامح العامة للنضج، بين علماء النفس الاجتماعي، إلا أنهم قد يختلفون في التفاصيل. فجيروم كيكان، مثلاً، يعتبر أن الاعتماد على النفس ـ الاستقلالية والعقلانية، علامات لا تخطىء للنضج[١٢]. وبرونر يهتم بتناغم المكونات والقدرات (المذكورة في الجدول الرقم (١)) في تسلسل متكامل. وأريكسون وماكندلس يعتبران النضج هو الاعتماد على النفس، والمثابرة في العمل، وإشباع الحاجات في حدود تترك للآخرين مجالا[١٣].

ولكن من المهم، في هذا السياق، ألا نخلط بين التجربة والنضج. فعندما يقوم الأطفال بأداء ألعاب معينة، فإنهم يتعلمونها من التجربة، ولا علاقة للنضج بذلك. فالنضج لا يتسبّب بحدوث أو قيام وظيفة نفسية، ولكنه يحدد أبكر أوقات حدوثها أو قيامها. فدماغ طفل عمره أشهر، لا يسمح له بفهم وتكلم اللغة، بغض النظر عن درجة تعرضه لها. ولكن دماغ طفل عمره سنتان، ناضج بما فيه الكفاية

لفهم اللغة، وللتعبير عن نفسه (بشكل بدائي لا شك) بواسطتها، ولكنه لن يتكلم، إذا لم يخالط الآخرين الذين يتكلمونها(١٤).

وهذا يوصلنا إلى قضية يكتنفها الخطر، وهي أن الإنسان نتاج حضارته، التي استدخلت وتحولت إلى جزء من ذاته. فالإنسان هو نتاج العلاقات الاجتماعية التي تنشأ في الجماعات. والوعي الذي هو صفة ملازمة للنضج، هو وظيفته العليا.

ولذلك، فالتناقض الذي يطرح في بعض الأحيان، في علم النفس الاجتماعي، بين الفرد والجماعة (باعتبار أن الجماعة تهدد فردانيته) هو تناقض، لا وجود له في الواقع، لأن الفرد بلا جماعة، هو فرد بلا وعي. وللسبب نفسه، لا نستطيع أن نتصور أن يكون هناك مقياس ذكاء متحرراً من الحضارة (culture - free) لأن التحرر من الحضارة معناه التحرر من الذكاء (intelligence free)(١٥).

لقد شاع الاعتقاد، في الخمسين سنة الأخيرة (تحت تأثير فرويد من جهة، وبياجيه من جهة أخرى) في علم النفس الاجتماعي، بأن هناك مهمات (tasks) تؤدّى في مراحل عمرية معينة. وعلى الرغم من أن هذا الاعتقاد لم يثبت، لا تجريبياً، ولا ميدانياً، إلا أنه يصبغ كثيراً من التفسيرات النظرية للتطور الإنساني. على سبيل المثال: نحن لا نعرف لماذا يبدأ الأطفال باكتساب اللغة في السنة الثانية! ولماذا يبدأون باللعب المتبادل في السنة الثالثة! ولماذا يبدأون بتكوين المفاهيم في السنة السابعة!؟ كما أن افتراض وجود مراحل تحددها الواجبات، يتبعه افتراض آخر، وهو أن هناك تسلسلاً وتتابعاً في الخبرات مرتبطين بالعمر، وهو أمر غير ثابت أيضاً، ويرفضه السلوكيون قطعياً(١٦).

إن أفضل مثال على هذه المراحل، وعلى تتابع الخبرات، ومن ثم المهارات، هو المنهج الذي نقدم تلخيصاً له في الجدول الرقم (٢)، ويطرحه أريك أريكسون مستمداً من فرويد(١٧). ويعتبر أريكسون (من منطلقات فرويدية) كل مرحلة من المراحل الخمس، على يمين الجدول، أزمة نفسية ـ اجتماعية، يتبعها سكون أو موراتوريوم. ومقابل كل مرحلة، تبدو الخبرات الملائمة لها، أي مؤشرات النضج في الخط المائل، المتمثل بالقيم الوسطية (diagonal) وقد وضع أريكسون هذا الجدول وضعاً يقرأ على شكل الحرف الإغريقي (Psi) مثلاً: إذا حدث (في المرحلة العمود ٢ ـ السطر ٢) وكان تدريب الطفل على ضبط عادات الإخراج متسامحاً، وبدأت عملية الضبط بعد أن تعلم الطفل الوقوف والتعبير عن نفسه رمزياً، وإذا

كان تدريبه موجهاً بالحب (love - oriented) ومتناسقاً من دون مبالغة، فإن الطفل يتعلم كيف يسيطر على بواعثه للتبول والإخراج، ويدخل مرحلة الاعتماد على النفس والاستقلالية، وهو واثق من سيادته على جسده، وإلا فالعكس سيحدث، أي الخزي والعار، عندما يعرض نفسه وهو متسخ «نجس» إلى عيون الناس واستهزائهم، وهكذا يصبح «مشروع ضحية» لعالم لا يرحم.

وبحسب هذه الخطة، فإن الإنسان ينتقل من مرحلة إلى أخرى، متجاوزاً هذه الأزمات النفسية ـ الاجتماعية، متدرجاً في مراحل النضج، في استمرارية لا تنقطع من الطفولة إلى الكهولة، حتى يصل في النهاية إلى حالة الأهلية (competence) أي انتظام التنشئة وكفايتها، أو إلى حالة الإحباط. وهنا، لا يقصد بالإحباط أن يكون جيداً أو رديئاً، وإنما هو دائم الوجود (omni present).

ولكن، هل افتراض هذه الاستمرارية غير المنقطعة، بين الطفولة والكهولة، هو افتراض واقعي؟ في الحقيقة، إن الصلة بين الطفولة قبل سن المدرسة، وبين الكهولة أي الحياة الراشدة، هي قناعة غير مثبتة بشكل قاطع، أي أننا لا نستطيع أن نقيم الدليل على وجود علاقة سببية بين أحداث معينة، تقع في الطفولة، وتتسبّب بظهور أعراض نفسية فيما بعد، في مرحلة الكهولة. ولكنْ لهذه القناعة أسباب[١٩].

أحد هذه الأسباب أيديولوجي بحت، يتلخص إما في تثبيت مبدأ المساواة الوهمي، أي: إذا تساوت الفرص في الطفولة، تساوت إمكانية النجاح في الحياة فيما بعد، أو في تبرير حالة حاضرة، كما في: إننا ننساق أو نخضع لنزوات وشهوات السلاطين والحكام، لأننا جبلنا على ذلك منذ الصغر. وثاني هذه الأسباب الاعتقاد بأن التربية (أو التنشئة بشكل عام) الصحيحة في الطفولة هي تطعيم ضد الأمراض الاجتماعية (بالضبط كالتطعيم ضد أمراض الجسد). وكأن العلاج، إذا حدث خلل ما، ليس هو إصلاح الأوضاع القائمة التي أدت إليه، إنما إصلاح أوضاع العائلة. وثالث هذه الأسباب هو الاستعمالات اللغوية، التي تؤكد بصورة ضمنية، غير واعية، هذه الاستمرارية التطورية. فالصفات التي تستعمل لوصف سلوك الكهول الراشدين، هي نفسها التي تستعمل لوصف الأطفال: ذكي ـ خبيث ـ قنوع ـ مراوغ ـ كريم ـ بخيل... إلخ. وقس على ذلك تصنيف الأطفال على مقاييس الصفات المحبذة، وكأنها تجد أصولها في مرحلة الطفولة.

جدول رقم (٢)

سكيماتا مراحل الإنسان الثماني عند أريك أريكسون، كما لخصها ماكندلس

	العمود الرقم (١)	العمود الرقم (٢)	العمود الرقم (٣)	العمود الرقم (٤)	العمود الرقم (٥)
السطر الرقم (١) الطفولة الأولى	الثقة (مقابل) عدم الثقة				وحيد القطب (مقابل) تميز الذات غير الناضج
السطر الرقم (٢) الطفولة المبكرة		الاستقلالية (مقابل) الخزي ـ الشك			ثنائي القطب (مقابل) الهروب من الواقع
السطر الرقم (٣) مرحلة اللعب			روح المبادرة (مقابل) الشعور بالذنب		التوحد باللعب (مقابل) الهويات الأوديبية المتخيلة
السطر الرقم (٤) مرحلة المدرسة				المثابرة على العمل (مقابل) الشعور بالنقص	التوحد بالعمل (مقابل) الانغلاق القبلي للهوية
السطر الرقم (٥) مرحلة المراهقة	منظور الزمان (مقابل) تشتّت الزمان	اليقين الذاتي (مقابل) الوعي بالهوية	تجريب الأدوار (مقابل) الهوية السلبية	توقع النجاح في العمل (مقابل) الشلل في العمل	الوعي بالهوية (مقابل) تشتّت الهوية

وقد تكون الاستنتاجات من التجارب على الحيوانات، وتعميمها على البشر، مصدراً آخر من مصادر هذه القناعة[٢٠]. خذ، على سبيل المثال، الصدى الذي خلفه مفهوم (lorenz) في «التبصيم» (imprinting) الإدراكي عند الميلاد والطفولة الأولى في بعض الطيور[٢١]، أو تجارب هاري هارلو على القردة، كتلك التي إذا ربيّ فيها القرد في قفص مظلم بمفرده، يشب وهو شديد الخوف كثير العدوانية. أو التجارب العديدة على الفئران، إذا حقنت أنثى الفأر بهرمونات الذكورة، في مرحلة الطفولة، أبدت ظواهر ذكرية من السلوك عند التزاوج.

وعلى الرغم من أننا، بطبيعة الحال، لا نستطيع أن ننكر أن تجارب الطفولة والاتجاهات التي تكتسب أثناءها، يمكن أن تنتج آثاراً دراماتيكية على شخصية الإنسان ونوازعه، ولكننا مع ذلك، نرى أن أغلب هذه الآثار، يمكن تعديله وتغييره وإخضاعه لمؤثرات عديدة أخرى، تتوسط بين الطفولة والكهولة، وتتدخل في عملية التنشئة، بدرجات متفاوتة، كما سنرى.

إن محاولة الوصول إلى تفسير للتطور الإنساني، عبر مراحل النضج المذكورة آنفاً، تنصب على عدد محدود من العمليات الأساسية، تبلورت في أدبيات البحوث النظرية والتجريبية في الخمسين سنة الأخيرة[٢٢]، وهي:

١ ـ الاستدخال ـ الاستخراج (internalization, externalization)

٢ ـ الاتكالية ـ التعلق بوسيط (dependence - attachment)

٣ ـ التقليد ـ التوحد مع مثال (imitation, identification)

٤ ـ تأدية الأدوار ـ تكوّن مفهوم الذات (role playing - self concept)

من الواضح أن المجال لا يتسع هنا للدخول في شرح مفصل لهذه العمليات. إلا أن هناك عدداً من الأمور، يجب أن تذكر بشكل سريع:

أولاً، إن جميع هذه العمليات تنطوي على أشكال مختلفة من التعلم الاجتماعي. أحد هذه الأشكال، ما اصطلح على تسميته بالتعلم الارتباطي (associative learning) الذي يتحول فيه إرضاء الوسيط (الأب ـ الأم ـ المدرسة... إلخ) من دافع مكتسب إلى دافع أولي ـ كما في تعلم السلوك الحميد إرضاء للوالدين، لأن إرضاء الوالدين، كان قد ارتبط بإشباع حاجات أولية للطفل[٢٣]. وهذا النوع من التعلم، يحاول فيه المنظرون ملء الفجوة بين التعلم

الشرطي في المختبر، وبين الأوضاع في البيئة الحياتية (علماً أن البيئة بالنسبة إليهم هي المثيرات الوظيفية فقط ـ تلك التي يوفرها البشر).

كما أن التقليد ـ التوحد مع مثال، ينطوي على تعلم عن طريق محاولة الطفل مطابقة استجاباته مع الإشارات ـ الإرشادات (cues) التي توفرها استجابات شخص آخر (المثال ـ النموذج). بينما في التوحد مع مثال، يتم التعلم عندما تتولد في الطفل الرغبة في اكتساب الخصائص السلوكية للمثال، مما يؤدي في النهاية، إلى تشابه في نمطي السلوك[٢٤].

أما في حالة الاتكالية ـ التعلق بوسيط، فإن التعلم يتصل بالسيطرة على مجالات واسعة من الاستجابات للفرد، بواسطة مثيرات يوفرها مجموعة من الأشخاص (الاتكالية ـ الاعتماد على الغير) أو بواسطة شخص معين (الوسيط) يمتلك خصائص استثنائية[٢٥].

أما في تأدية الأدوار ـ تكوّن مفهوم الذات، فإن مجالات التعلم الاجتماعي واسعة جداً لأن الأدوار الاجتماعية هي قوالب سلوكية جاهزة، مكونة من اتجاهات وقيم ومكونات معرفية، تتصل بالوظيفة موضوع الدور. وتكوّن مفهوم الذات، يمثل القصة التي تتوج «البروفات» التي مارسها الشخص في تأديته للأدوار باعتبارها ـ أي الذات ـ اتجاهاً مركزياً[٢٦].

ويعتقد بعض المنظرين من بين علماء النفس الاجتماعي، أن عمليتي (التقليد ـ التوحد مع مثال) و(الاتكالية ـ التعلق بوسيط) هما عمليتان متتابعتان متعاقبتان[٢٧]. كما يعتقد بعضهم الآخر، أن تأدية الأدوار هي في حقيقة الأمر مطابقة للتوحد مع مثال (أي أن تأدية دور الأب، مثلاً، في الحقيقة التوحد مع الأب). ومن هذا المنظور، فإن أخذ الأدوار (role taking) متصل اتصالاً جذرياً بتكوّن مفهوم الذات، الذي يتم عن طريق اكتساب اللغة، التي هي وسيلتنا لمعرفة العالم من حولنا[٢٨].

إن العملية المركزية الأساسية في التنشئة الاجتماعية، هي الاستدخال، أي عندما يصبح السلوك العلني الخارجي ممثلاً بنموذج أو خطة معرفة داخلية، كما في نظريات فيكوتسكي وبياجيه، أو بشكل أوسع المقدرة على ترجمة التعلم إلى المقدرة على التحكم في السلوك ذاتياً. إن وجود هذه المراقبات الداخلية الذاتية، المتمثلة بالضمير، هي التي تغنينا عن وجود شرطة أخلاق أو رقباء في كل الأوقات وكل

الحالات. وهي العملية التي يكون انتظامها المؤشر الحقيقي لانتظام عملية التنشئة. وهي أيضاً العملية التي ما زلنا، إلى الآن، لا نعرف إلا القليل عن منظماتها وضوابطها[٢٩].

وكذلك، يختلف المختصون بعلم النفس الاجتماعي في تفسيراتهم لأنماط التعلم الاجتماعي، التي مرّ ذكرها. ولما كان موضوع نظريات التنشئة الاجتماعية، يحتاج إلى معالجة خاصة، فإني أود فقط أن أشير إلى أنه على الرغم من التعدد الكبير والاختلاف في التفاصيل، فإن هذه التوجهات النظرية، يمكن جمعها تحت ثلاثة عناوين رئيسية، من حيث التركيز على مفهوم مركزي معين:

١ ـ الاتجاه العقلي ـ التطوري (cognitive developmental)، المبني على التمثيل الرمزي للعالم.

٢ ـ اتجاه التعلم الاجتماعي (social learning)، المبني على فكرة التدعيم.

٣ ـ اتجاه التحليل النفسي (psychoanalytic)، المبني على مبدأ الدافعية الليبيدية.[٣٠]

في إمكاننا، باتباع أي من هذه التوجهات، أن نتوصل إلى تحديد مجموعة من المؤثرات المتنوعة، التي تتدخل في تنشئة الأطفال. وتتفاوت معلوماتنا عن هذه المؤثرات، من الحقائق التي تولدت من البحوث التجريبية، إلى القناعات العامة، إلى مجرد التكهنات. وإذا ما حاولنا وضع قائمة بهذه المؤثرات، فمن الممكن أن تشتمل على الموضوعات التالية[٣١]:

١ ـ تأثير متغيرات العائلة.

٢ ـ تأثير جماعات الصحبة.

٣ ـ تأثير الطبقة الاجتماعية.

٤ ـ تأثير المدرسة (التدريب المباشر).

٥ ـ تأثير البيئة الحضرية.

٦ ـ تأثير التواصل الجمعي.

٧ ـ تأثير الدين.

٨ ـ تأثير السياسة (التنشئة السياسية).

إنه لمن المؤسف حقاً، أن نذكر أن معلوماتنا عن هذه المؤثرات في المجتمع العربي، ما زالت محدودة. ولذلك، سأقتصر، فيما يلي، على ذكر بعض إشكاليات تأثير العائلة والطبقة بشكل عام[٣٢].

تأثير العائلة والطبقة في التنشئة

لا بد أن نحذر، منذ البداية، من أن ميدان دراسة مؤثرات العائلة والطبقة في التنشئة مملوء بالتحيز القيمي والأيديولوجي. وخير مثال على ذلك الطريقة التي يعالج بها كثير من المشكلات الاجتماعية، وربطها ربطاً ساذجاً بالعائلة، إلى درجة أصبحت العائلة الوسيلة التي تفسر بها مشكلات معينة، مثل الإدمان على المخدرات، الجريمة، والفشل في الحياة. وهنا أيضاً تبرز هذه القناعة التي صادفتنا من قبل، أن هناك استمرارية لا تنقطع من الطفولة إلى الكهولة.

صحيح أن الوالدين يتواصلان مع أبنائهما (بين أعمار ٣ إلى ١٣ سنة) حول الأمور التي يجب أن يخافوا منها أكثرمن أي شيء آخر في الحياة: إغضاب الوالدين، إعراض الأصحاب والأصدقاء، الفقر وعدم وجود الكفاية من المال، الاستغلال، عدم التأهل للنجاح في الحياة (incompetence)، التعرض للإذلال بسبب انتهاك معايير الجماعة. وكما جاء في الحديث: «تعوذ بالله من الفقر والقلة والذلة، وأن تظلم أو تظلم».

هذه المصادر من عدم اليقين، من الممكن أن تبقى مع الإنسان مدى حياته، ما لم تتح له فرصة إثبات عدم صدقها، وتنظيم حياته لحماية نفسه منها. ولكننا، بالمقابل، لا نرجع النجاح في الحياة، والسعادة في الزواج... إلخ إلى العائلة، إنما إلى المصادفة والمقدرة العصامية[٣٣].

يقسم تأثير الوالدين في التنشئة، في أدبيات علم النفس الاجتماعي، إلى قسمين: أ) نوع ومصادر التدعيم الوالدي، ب) وممارسة الوالدين للقوة (exercice of power). ففي القسم الأول من التأثيرات، هناك التدعيم الموجه بالحب، والتدعيم الموجه بالعقاب[٣٤]، أو (love oriented vs. thing oriented).

وفي هذا السياق، فإن انقطاع الحب، أو مجرد التهديد بقطعه، هو بحد ذاته

واسطة للتنشئة ووسيلة للعقاب النفسي. ولكن بحسب هذا المنطق، إذا زاد الحب على حدّه، انقلب إلى أداة مدمرة. وتصبح عملية استدخال الضمير أو الشعور بالذنب شديدة إلى درجة تدفع الطفل إلى الشلل النفسي. وهنا، يجب التفريق بين الشعور بالذنب والشعور بالخزي (العار)، إذ تتمثل الحالة الأخيرة بالخوف من التلبس، أو توقع العقوبة من الآخرين. بينما الشعور بالذنب، هو العقوبة الذاتية. أما التدعيم الموجه بالعقاب، فهو مشروع جداً في الدراسات عن التدعيم بواسطة العقاب والثواب، ولاداعٍ للخوض فيه الآن[٣٥].

والقسم الثاني من تأثيرات الوالدين في التنشئة، يتصل بممارسة القوة، وهو ميدان غير واضح جيداً حتى الآن، ولم يعالج معالجة نظرية وافية، ويحفل بتداخل كبير بين تأثير العائلة وتأثير الطبقة. ومنبع أهمية القوة هنا ـ القوة الجسدية في التنشئة ـ هو منبع حضاري، كما في أدوار الأنوثة والرجولة (sex typing)، ولذلك يبدو الأب لأبنائه قوياً مهيمناً، ثم تقل أهمية هذه الخاصية في الآباء، كلما كبر الأطفال. ويتضح من بعض الدراسات، أن مزاوجة القوة الجسدية، والتحكم الدكتاتوري (الاستبداد الأبوي) يزيد أو يقل، من طبقة اجتماعية إلى أخرى، ومن جماعة حضارية إلى أخرى. وهذه إحدى الوسائل لتفسير البناء «المفكك» للعائلة في الطبقات الفقيرة. ويحصل أحياناً أن يجمع أبناء الطبقات الفقيرة بين القوة الجسدية والطاقة الجنسية (sexuality) كما في سمعة الماجيزمو أو «الحماشة» في العامية المصرية أو الرجولة الطاغية في صفة «السبع»[٣٦].

ومن الممكن، في حالات أخرى، أن يجمع بين الصفات الثلاث: القوة الجسدية، الطاقة الجنسية، والعدوانية. وكثيراً ما يكون هذا الجمع الطريق المؤدي إلى جنوح الأحداث وإلى السلوك الإجرامي. وهنا يبدو تأكيد دور الأب واضحاً، بينما يبقى دور الأم في التنشئة أقل وضوحاً، في مثل هذه الدراسات[٣٧].

من كل ما سبق عرضه، نود الوصول إلى الجدال، الذي أثارته دراسات أدورنو وجماعته عن الشخصية التسلطية، التي كان منشئها البحث في ظاهرة التحيز، لاكتشاف الميول المعادية للسامية[٣٨]، وما تبع ذلك من دراسات، خاصة دراسات روكيج عن الفكر المغلق والفكر المفتوح (مقياس التعصب ومقياس الرأي الحر)[٣٩]، لأن لهذا الجدال صلة بالاعتقاد الشائع هذه الأيام، أن بناء العائلة العربية هو بناء تسلطي، يمثل أحد أهم مصادر التسلطية في المجتمع العربي.

لنبدأ بفحص الافتراض القائل بأن العرب أكثر من غيرهم تقبلاً للشخصية التسلطية، لأن الطابع الغالب للتنشئة في المجتمعات العربية، هو الطابع التسلطي[٤٠]. إذا كان المقصود أن هذا الافتراض ينطبق على الأوضاع القائمة الآن، فهو افتراض لم تثبت صحته ميدانياً، ولم يقم عليه دليل. أما إذا كان المقصود بهذا الافتراض تأثير الإرث الحضاري والسياسي في التنشئة، فإن أغلب المجتمعات التقليدية، تتصف بهذه الأعراض التي تصاحب التسلطية: الخضوع التسلطي للقيادة، عدم احتمال الغموض، التعصب الشرس للجماعة... إلخ.

ولكننا لا نستطيع القول إننا نقبل الخضوع التسلطي للقيادة، لمجرد أننا نشأنا على ذلك ـ بقدر ما إن القيادة التسلطية مفروضة علينا بالقوة والبطش والإرهاب. كما أنه لا يتبع بالضرورة (بحسب منطوق فرضية استمرارية الخبرة في الطفولة والكهولة) إن التربية التسلطية في الطفولة، تقود آلياً إلى الهروب من الواقع في الكبر بشكل الإسقاط الهروبي (autistic projection)[٤١].

إن كثيراً من هذه الدراسات عن تأثير العائلة في التنشئة، تقع في أخطار التأويل غير الموضوعي ـ بحسب رأي جيروم كيكان ـ بسبب عدم حساسية المناهج، التي تعتمد عليها في جمع وتحليل المعلومات. فمعظم هذه الدراسات يهمل تفسيرات الأطفال أنفسهم وأساليب إدراكهم[٤٢]. وما دامت الدراسات لمعرفة أفعال الوالدين، كما تترجم وتقيم في وعي الأطفال، غير موجودة، فليس معنى ذلك أننا نستطيع إنكار أن هذه الأفعال تؤدي دوراً مهماً في تنشئة الأطفال.

أما الدراسات التي تبحث في الفروقات في التنشئة، التي يمكن تفسيرها بواسطة اختلاف الطبقة (والمقصود هنا المستوى الاجتماعي ـ الاقتصادي وليس الطبقة بتعريفها الكلاسيكي) فقد تركزت على ممارسات التنشئة التالية: ١) تغذية الأطفال وفطامهم، ٢) العادات الإخراجية، ٣) الحاجات والممارسات الجنسية، ٤) الحاجات والممارسات المتصلة بالعدوانية، ٥) الحاجات النابعة من الاتكالية. ومصدر الاهتمام بهذه الممارسات يرجع إلى معرفة درجة التزمت ـ المرونة، درجة قسوة العقوبة عند الشذوذ عن القاعدة، وتطور القلق (anxiety) المتصل بها[٤٣].

ليس هناك ما يدعو إلى الخوض في التحيزات القيمية والأيديولوجية، التي تسود في هذا الميدان من البحث ـ خاصة وأن أغلب علماء النفس والاجتماع، ينتمون إلى الطبقة الوسطى، وقد استدخلوا تحيزات طبقتهم ضد الطبقات الأخرى.

وقد تطرق بعض الباحثين، من أمثال سي رايت ميلز وزايتلن ومؤخراً بيليكز، إلى الكشف عن البعد الأيديولوجي في النظريات الاجتماعية[٤٤]. ولا يخفى أن واحدة من أهم وظائف التنشئة في النهاية، هي تهيئة كل طبقة من الطبقات الاجتماعية أن تقبل بمكانها «الطبيعي» في السلم الاجتماعي، وأن تتعلم أن التمرد والثورة مكلفان مادياً ونفسياً[٤٥].

خاتمة ـ النضج وتفسيراته

يستخدم علماء النفس مصطلح النضج، عادة، من دون أن يقصدوا ـ بالضرورة ـ التعلم. فغالباً ما يكون المقصود بالنضج هو نمو الجهاز العصبي المركزي، الذي يخضع لـ «سيناريو» دقيق لكل المخلوقات، وما يصاحب هذا النمو من ظهور ميزات وصفات نفسية كتلك السلوكات والاعتقادات والقيم، التي تظهر عند الأطفال في محيط الجماعات. وهذا ما يسميه أرنست ماير النظام المغلق. أما النظام المفتوح، فهو عبارة عن الأحداث التي تتحكم في تنوع التجارب الحياتية وزمان ظهور المهارات الموروثة... إلخ. يجب ألا يفوت القارىء ملاحظة أن هذه هي صياغة جديدة للقضية الأزلية: المفاضلة بين البيئة والوراثة[٤٦].

في اعتقادي، أن هناك القليل الذي يمكن أن يجنى من فهم النضج بهذه الطريقة، والأنسب هو الربط بين النضج، بالمعنى الوارد أعلاه، وبين التعلم والتنشئة ربطاً عضوياً. ما هي، إذاً، مؤثرات النضج من هذه الزاوية؟

لنفترض ـ جدلاً ـ أن الصفات المذكورة في الخط المائل من سكيماتا أريكسون في الجدول الرقم ٢ (أعلاه) هي المؤشرات المناسبة للنضج: ١) الثقة بالنفس، ٢) الاعتماد على النفس (الاستقلالية)، ٣) روح المبادرة، ٤) المثابرة على العمل، ٥) العقلانية. وعكس هذه الصفات هو عدم النضج، وهو تهمة تنطوي على تهديد للموصوم بها.

إن من الواضح أن هذه الصفات، ليست صفات بيولوجية مستقرة (innate) غير فاعلة، إنما هي صفات تنطوي على قيم اجتماعية متغيرة ونسبية (تختلف من حضارة إلى أخرى مثلاً). ومن الواضح أيضاً أن هذه الصفات، قد تبلورت تدريجياً، عبر فترة تاريخية طويلة، ولكننا مع الأسف لا نملك تاريخاً اجتماعياً من هذا النوع، خاصة أن أساتذة علم النفس الاجتماعي، يحجمون عن الخوض في

أمور لا تدخل في دائرة تخصصهم المباشر[٤٧].

لماذا الثقة بالنفس؟ لأن تحكم الإنسان في تصرفاته، في محيط الجماعة، هو إجباري. لماذا الاعتماد على النفس ـ الاستقلالية؟ لأن على الإنسان أن يكسب رزقه ـ لأنه لا يستطيع أن يعيش عالة على غيره ـ لأن عليه أن يكوّن لنفسه مكانة خاصة به. لماذا المثابرة على العمل؟ لأن الناضجين هم الذين يعملون، وغير الناضجين يلعبون ـ لأن اللعب مكافأة على العمل، وليس بديلاً منه (تستطيع أن تلعب بعد أن تقوم بعملك) ـ لأن إشباع الحواس وعدم المثابرة هما عيش الإنسان ليومه، وليس لغده. لماذا الإصرار على العقلانية؟ لأن الحدس في محيط العائلة والأقارب ممكن، ولكن في محيط الغرباء، لا بد من الاتفاق على أسس عامة مشتركة، يتم بواسطتها حل النزاعات، وتغليب رأي على رأي آخر.

كثيراً ما يُذكر خطابياً أن حصيلة التنشئة هو إنتاج «المواطن الصالح». ولكن العمليات التي تدخل في إنتاج المواطن الصالح دقيقة ومعقدة. ولذلك فإنه من المنطقي والمعقول، أن يطلب من علماء النفس والاجتماع، أن يقدموا المعلومات التي تساعد على فهم وحلّ الإشكالات التي تحدث في هذه العمليات. وفي حالات كثيرة، قدم هؤلاء فعلاً المعلومات المطلوبة. ولكن في أحيان أخرى ـ لعدد من الأسباب ـ يضطر هؤلاء العلماء أن يقدموا معلومات قائمة على الحدس، أو تلك التي يريد الناس سماعها.

العلم، كما يقول جيروم كيكان، يستطيع أن يقدم وسائل لتنفيذ قرارات قيمية (value decisions) يتخذها الآخرون. فإذا تقرر أن القراءة شيء جيد، فإننا نتوقع من العلم أن يخبرنا كيف نعلم هذه المهارة بشكل أفضل، وأن يعيننا على الكشف عن معوقات القراءة. وإذا تقرر أن إدمان الكحول شيء مضر، فإننا نتوقع من العلم أن يوفر المعلومات عن العلاج.

العلم نشاط ثمين، ولكنه ليس من القوة إلى الحد الذي يولد المبادىء الأخلاقية (morality). المبادىء الأخلاقية تكمن في وجدان الجماعة، ووجدان الجماعة ليس منطقياً بالضرورة[٤٨]. وهذا يفسر لنا كيف أن الجماعات المختلفة، ما زالت تنشىء أطفالها على العنف، على الطائفية، على القبلية، على التعصب، وعلى الأشكال المتخلفة من السلوك.

هوامش الفصل السابع

(١) هذا البحث هو النص المعدل لمحاضرة ألقيت في جمعية رعاية الطفولة في الكويت في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٨٣. وأود أن أشكر رئيس الجمعية المذكورة للسماح لي بنشرها.

(٢) كما عند ابن طفيل في حي بن يقظان وعند جون لوك. وتجد مقولة أن الطفل صفحة بيضاء عند بعض الباحثين المعاصرين ـ انظر بشكل خاص:

- Ruth Benedic. Patterns of Culture, Boston: Houghton Mifflin: 1934.

- Benjamin Lee **Worf. Language. Thought and Reality.** Cambridge, M.I.T. Press, 1956.

(٣) Dennis Wrong, «The Oversocialized View of Man in Modern Sociology, **Amercian Sociological Review,** Vol. XXVI, 1961, pp. 183-193.

(٤) David D. Franks, «Current Conceptions of Motivation and Self - Validation», in David Field (ed.): **Social Psychology for Sociologists,** London: Nelson, 1974, p. 68.

(٥) David Field, «Introduction», in David Field (ed.), op. cit., pp. 1-3.

(٦) Ralf Dahrendorf, «Democracy without Liberty: Essay on the Politics of other - directed Man» in S.M. Lipset and L. Lowenthal (eds.): **Culture and Social Character,** New York: Free Press, 1961, p. 203.

(٧) فيما يتصل بخطر التشيؤ، يقول لوكاش: «إن التشيؤ، إذاً، هو الواقع المباشر الضروري لكل شخص يعيش في المجتمع الرأسمالي. ولا يمكن التغلب عليه إلا بالمحاولات المستمرة لتنفيذ البناء المنشيء للوجود... إلخ».

- George Lukacs. **History and Class Consciousness,** Cambridge: M.I.T. Press, 1971, P.197 Passim.

أما خطر الإغراق في التحليل النفسي، فخير مثال عليه كتاب حجازي:

ـ مصطفى حجازي، **التخلف الاجتماعي، سيكولوجية الإنسان المقهور**، بيروت، معهد الإنماء العربي، ط ٢، ١٩٨٠ «الخصائص النفسية» للتخلف، ص ٣٣ ـ ٥٥.

(٨) - Jerome S. Bruner, Sudies in Cognitive Growth, New York: Wiley 1966.

وللمخص آرائه انظر: - Jerome S. Bruner. «The Course of Conginitive Growth», **American Psychologist,** Vol. 19, 1964, pp. 1-15.

(٩) انظر بشكل خاص:

- Jean Piaget. **The Construction of Reality in The Child,** New York: Basic Books, F, 54.

- L.S. Vygotsky. **Thought and Language,** New York: Wiley, 1962.

وقد قام د. طلعت منصور بترجمة هذا الكتاب بالعربية من الروسية بعنوان: **التفكير واللغة**، القاهرة، مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٧٦ (الطبعة الأولى الروسية ١٩٣٤). انظر ص ٥١ من هذه الترجمة حول تأكيد برونر أن فيكوتسكي كان أول من استعمل بشكل منظم «النظام الإشاري الثاني»،

الذي طوره بافلوف في أواخر حياته. أما عن الحكم الخلقي عند الأطفال، انظر:
- Jean Piaget. **The Moral Judgment of the Child.** Glencore: Free Press, 1948.

(١٠) - Oskar Lange. **Political Economy,** Vol. 1, New York: Macmillan, 1963, pp. 21-45.

(١١) هذه المزاوجة بين ماركس وفرويد، تتجلى بوضوح في أعمال مدرسة فرانكفورت، وخاصة أريك فروم وهربرت ماركوزه، وتخريجاتهما لفكرة الكبت عند فرويد، وميلاد الأيديولوجيات الجمعية.
لمعالجة مختصرة لهذا الموضوع، انظر:
- Michael Billig. **Ideology and Social Psychology: Extremism, Moderation and Contradiction,** Oxford: Basil Blackwell, 1982, pp. 96-113.

(١٢) - Jerome Kagan, **The Growth of the Child: Reflections on Human Development.** London: Methuen, 1979, Ch. 11.

(١٣) - Boyd R. McCandless, «Childhood Socialization», in David A. Goslin (ed.): Handbook of Socialization Theory and Research, Chicago: Rand McCNally, 1971, p. 797.

(١٤) - Jerome Kagan, op. cit., p. 21.

(١٥) - Patricia Marks Greenfield and Jerome S. Bruner, «Culture and Cognitive Growth», In David. Golsin (ed.) **Handbook of Socialization Theory and Research.** Chicago: Rand McNally, 1971, p. 634.

وكذلك:
- Jerome Bruner, «The Course of Cognitive Growth», op. cit.

(١٦) حول تسلسل الخبرة المرتبطة بالعمر، انظر:
- La Wrence Kohlberg, «Stage and Sequence: The Cognitive Developmental Approach to Socialization», in David A. Golsin (ed.), op. cit., pp. 347-404.

وحول رفض السلوكيين لهذا الربط، انظر دراسة:
- Jacob L. Gewirtz, «Mechanisms of Social Learning», in D. A. Goslin (ed.) op. cit., pp.57-197.

والتي يؤكد فيها (ص ١٩٥) أن ضبط التغيرات في الاستثارة البيئية المصاحبة للتطور، يوفر فهرساً دقيقاً للتغيرات في سلوك الأطفال بشكل أفضل من فهرس كالعمر.

(١٧) - Eric, H. E. Erikson, «The Problem of Ego identity», **Journal of the American Psychonalytic Association,** Vol. 4, 1956, pp. 56-121.

وكذلك
- Boyed R. McCandless, op. cit., p. 793.

(١٨) - Ibid., p. 795.

(١٩) - Jerome Kagan. **The Growth of the Child,** op. cit., pp. 14-16.

(٢٠) - Francis H. Palmer, «Inference to The Socialization of The Child From Animal Studies», in David A. Goslin (ed.) op. cit., pp. 25-55.

(٢١) - E. H. Hess, «Imprinting in a Natural Laboratory», **Scientific American,** 1972, pp.24-31.

(٢٢) لمعالجة عامة لعمليتي الاستدخال/ الاستخراج، انظر:
- Peter L. Berger and Thomas Luckman. **The Social Construction of Reality.** New York: Anchor Books 1967.

ولاستعراض موجز لهاتين العمليتين، انظر:

- Lawrence Kohlberg, op. cit., pp. 428-469.

- Edwin P. Hollander. **Principles and methods of Social Psychology,** 2nd Ed. New York: Oxford Univ. Press, 1971, ch. 5.

- H. R. Schaffer, «The Development of Interpersonal Behavior». in Henri Tajfel and Colin Frazer (eds.): **Introducing Social Psycholoby,** Harmondsworth: Penguin, 1981, pp. 105-125.

(٢٣) - Edwin P. Hollander, op. cit., pp. 159-162.

(٢٤) - J. P. Flanders, «A Review of Research on Imitative Behavior», **Psychological Bulletin,** 69, 1968, pp. 316-337.

(٢٥) - L. Kohlberg, **Stages in the Development of Moral Thought and Action,** New York. Holt, 1969.

(٢٦) - Leinard S. Cottrell Jr., «**Interpersonal Interaction and the Development of the Self**», in David A. Goslin (ed.). op. cit, pp. 543-570.

(٢٧) - L. Koblberg, «Stage and Sequence», in David A. Goslin (ed.), op. cit., pp. 423-433.

(٢٨) - E. E. Maccoby, «Role - Taking in Childhood and its Consequences for Social Learning», **Child Development,** 30, 1959, pp. 249-252.

وكذلك

- John H. Flavell, «The Development of Role - Taking and Communication Skills in Children in David Field (ed.): Social Psychology for Sociologist, London: Nelson, 1974, pp. 47-61.

(٢٩) - Justin Aronfreed, «The Concept of Internalization», in David A. Goslin (ed.). op. cit., pp. 263-323.

(٣٠) لتصنيف مماثل لهذه التوجهات النظرية في علم النفس الاجتماعي، انظر:

- Morton Deutsch and Robert M. Krauss. **Theories in Social Psychology,** New York: Basic Books, 1965.

ولمتابعة التطورات الحديثة في هذا الميدان، انظر:

- Leonard Berkowitz (ed.), **Cognitive Theories in Social Psychology,** New York: Academic Press, 1978.

ولنقد متعمق لهذه التوجهات النظرية، راجع:

- Joachim Israel and Henri Tajfel (eds.), **The Context of Social Psychology: A Critical Assessment,** New York: Academic Press, 1972.

(٣١) - McCandless, op. cit., pp. 801-817.

(٣٢) لقد قام لويس كامل مليكه بجمع بعض الدراسات، باللغة العربية، عن التنشئة الاجتماعية، في كتابه التالي: ـ لويس كامل مليكه (تحرير). **قراءات في علم النفس الاجتماعي في البلاد العربية،** ثلاثة مجلدات، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٦٥ ـ ١٩٧٠ ـ ١٩٧٥.

(٣٣) - Jerome Kagan. **The Growth of the Child,** op. cit., p. 27.

(٣٤) - McCandless, op. cit., p. 801.

(٣٥) انظر مثلاً: أحمد زكي صالح، **نظريات التعلم**. القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧١، ص ٢٥٥ ـ ٣٧٤.

(٣٦) - R. R. Sears, E. Maccoby, and H. Levin. **Patterns of Child Rearing**, Evanston: Row, Peterson, 1957.

وكذلك من الزاوية الفرويدية، انظر:

- Nathan Ackerman. **The Psychodynamics of Family Life**, New York: Basic Books, 1958.

(٣٧) - Bernard Farber, «Types of Family Organization: Child-Oriented, Home - oriented and Parent - Oriented», in Arnold Rose (ed.): **Human Behavior and Social Proceses**, Boston: Houghton Mifflin, 1962, pp. 285-306.

(٣٨) - T. W. Adorno, E. Frenkel - Brunswik, D. J. Levinson, and R. N. Sanford, **The Authoritarian Personality**, New York: Harper, 1950.

(٣٩) - M. Rokeach, The Open and Closed mind, New York: Basic Books, 1960.

(٤٠) انظر على سبيل المثال الدراسات التالية، المنشورة في لويس كامل مليكه، مرجع سبق ذكره:

ـ لطفي دياب «التسلطية والتباعد الاجتماعي لدى طلبة الشرق الأدنى في الجامعات الأميركية»، ج١، ص ٢٢٠ ـ ٢٣١.

ـ ليفون ميليكيان «بعض المتغيرات المرتبطة بالتسلطية في مجموعتين حضاريتين»، ج ١، ص ٥٧٢ ـ ٥٨٩.

ـ عبد الستار إبراهيم، «التسلطية وقوة الأنا»، ج ٢، ص ٢٠٩ ـ ٢٤٢. بينما يقدم خيري بعض الأدلة على ضعف الادعاء بتسلطية الأسرة العربية:

ـ مجد الدين عمر خيري، «التغيير في بناء السلطة في الأسرة العربية المعاصرة»، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، العدد ٢٤، شباط (فبراير) ١٩٨٣، ص ١١٥ ـ ١١٨.

(٤١) انظر القسم الثاني من دراسة مصطفى حجازي:

التخلف الاجتماعي: **سيكولوجية الإنسان المقهور**، مرجع سبق ذكره، ص ٩٧ ـ ١٤١.

(٤٢) - Jerome Kagan, op. cit, P. 26.

(٤٣) - Urie Bronfenbrenner, «Socialization and Social Class Through Time and Space», in Harold Proslansky and Bernard Seidenberg (eds.): **Basic Studies in Social Psychology**. New York: Holt 1965, pp. 349-365.

(٤٤) - Michael Billig. **Ideology and Social Psychology: Extremism, Moderation and Contradiction**. Oxford: Basil Blackwell, 1982..

(٤٥) انظر على سبيل المثال معالجة تاريخية لهذه القضية في:

- Barrington Moore, Jr. Injustice: **The Social Bases of Obedience and Revolt**, New York: M. E. Sharpe, 1978, pp. 81-116.

(٤٦) - J. McVicker Hunt, «Psychological Development: Early - Experience», in M. R. Rosenzweig and L. W. Porter (eds.): **Annual Review of Psychology**, Vol. 30, 1979, pp.105-119.

(٤٧) انظر على سبيل المثال:

- J. H. Plumb, «The New World of Children in the Eighteenth Century England», **Past and Present**, 67, 1975, pp. 64-95.

(٤٨) الفقرة السابقة والفقرة الحالية ترجمة مباشرة من:

- Jerome Kagan, op. cit., P. 31.

الفصل الثامن

التنشئة الاجتماعية في عصر مضطرب[1]

ـ ١ ـ

العنوان الأصلي الذي اقترحته جمعية تقدم الطفولة لهذه الندوة، هو «تنشئة أطفال مجتمع الرفاهية». ولكنني وجدت أن من الأنسب الكلام على التنشئة عامة في عصر مضطرب لم يستقر، أسباب عدم استقراره ستتضح بعد قليل. وحتى لا يكون هناك لبس في معاني المصطلحات، فإننا نعرّف التنشئة الاجتماعية، بأنها العملية التي بواسطتها نكتسب الاتجاهات والقيم الاجتماعية والخلقية، ونتعلم كيف نساير وننصاع للمعايير الاجتماعية السائدة. وما هذه الاتجاهات والقيم إلا أنماط مكتسبة، من ميول ومعتقدات وآراء، تدور حول ما هو مرغوب فيه اجتماعياً وما هو متوقع منا كأعضاء في جماعة أو مجتمع، نتعلمها بواحدة أو أكثر من الطرائق التالية: التقليد، التعلم الارتباطي، تأدية الأدوار، اكتشاف الهوية، أو بشكل شديد الاقتضاب، التنشئة الاجتماعية هي العملية التي بواسطتها تستمر الحياة الحضارية وتستديم بحد أدنى من الانتظام والاستقرار، تنتقل فيها الاتجاهات والقيم والتقاليد والمعتقدات الاجتماعية من جيل إلى جيل[2].

أما عصر الرفاهية، فهو يمثل حقبة من الزمن بدأت في أغلب بلدان المشرق العربي في الستينيات من القرن العشرين، واتسمت بظواهر وأحداث، اتخذت شكلاً محدداً واضحاً في السبعينيات من هذا القرن. عصر الرفاهية هذا، هو المجتمع العربي الجديد، الذي نستظلّ بظلّه الآن، إن شئت أن تستعمل وصف الجدة والحداثة لما طرأ على المجتمع العربي من تغييرات وتحولات وتبدّلات. وهو أيضاً

محصلة أحداث وتطورات، تجد أصولها في المراحل والحقب السابقة عليه في تاريخنا المعاصر. ولذلك، فحتى نستطيع أن نحدد ملامح هذا العصر الأصيلة المميزة، لا بدّ أن نحدد مكانه في السياق التاريخي لتطور المجتمع العربي، خاصة أن طريقنا في الوصول إلى هذا العصر، لم يكن سهلاً ميسوراً أو تطورياً متصلاً.

ـ ٢ ـ

سبق لتوفيق الحكيم أن صور بداية تاريخنا المعاصر، بأنها أشبه ما تكون بـ «**عودة الروح**» لجسد قديم عريق في الحياة الحضارية، وقد امتدت به السنون الطوال، وهو بلا روح، فكأنه في سبات مستكين. وها هو سعد زغلول يعيد إلى «**مصر الولهانة**» الروح، فهي تنتفض ويأتيها دفق من الحياة جديد. ولم يكن الأمر مقتصراً على مصر، فسرعان ما تبعتها أغلب دول المشرق العربي. فبعد خيانة الدول العظمى (في ذلك الحين) المزدوجة للعرب: وعد بلفور واتفاقية سايكس ـ بيكو وبدء مرحلة الانتداب الاستعماري، كان عصر جديد قد بدأ، وهو عصر الكفاح من أجل الاستقلال، بقيادة رجال ماجدين ونساء ماجدات، من ساسة ومفكرين ومربين ومصلحين، على اختلاف مشاربهم الأيديولوجية والروحية.

لقد مثلت مطالب الاستقلال «والأخذ بأسباب الرقي»، على قدم المساواة مع الدول المتحضرة، الشغل الشاغل أو الروح المحرّكة والسمة العامة والقيمة المسيطرة على سلوك ونزوع وطموحات عامة السكان[٣]. وقد أدرك أغلب قادة هذا العصر، أن الاستقلال، من دون تعليم ووعي اجتماعي، ومن دون الارتفاع بمستوى معيشة الشعب، غير ممكن وغير عملي. ولا بد في هذه الحالة، من توزيع الثروة الاجتماعية بشكل أكثر عدلاً، يرفع عن كاهل الأغلبية شبح الجوع والفقر والجهل والمرض، وهي الأمراض الاجتماعية الأكثر انتشاراً في ذلك الحين[٤]. وقد تبدّى في سنوات الكفاح من أجل الاستقلال بين الحربين، الترابط والتلاحم بين القضيتين الكبريين، بكل وضوح وجلاء: (المشكل) القضية السياسية أو مطلب الاستقلال، (والمشكل) القضية الاجتماعية أو مطلب توزيع عادل للثروة الاجتماعية.

ولكن المصالح الخاصة الأنانية لقادة عصر الكفاح من أجل الاستقلال، من ساسة ومفكرين ومصلحين، تغلبت في النهاية وملكت عليهم رشدهم وصوابهم.

فطالبوا بتأجيل الحل للمشكل الاجتماعي وإرجائه إلى ما لا نهاية، وركزوا جهودهم على حلّ المشكل الأول، وبذلك آثروا اكتناز الذهب والفضة والمكسب الآني، على الاستمرار في التضحية ومواصلة الكفاح، ودخلوا في نهاية المطاف في مساومات لا تنقطع مع الحكام وحلفائهم من كبار الملاّك وكبار التجّار، أو تحولوا هم أنفسهم إلى ملاّك كبار وتجّار كبار، وأصبحوا أحزاباً من المنتفعين وأصحاب المصالح، ارتضوا في النهاية تزوير الانتخابات والاعتداء على الدساتير وتفريغ العملية السياسية من محتواها الليبرالي ـ الديموقراطي.

في الوقت الذي انهار عصر الكفاح من أجل الاستقلال، بقادته السياسيين ونجومه من المثقفين والمفكرين والمصلحين، على يد العسكر، في الخمسينيات في أغلب دول المشرق العربي، في ذلك الوقت كان البديل الاشتراكي ـ القومي، أو البديل الشعبي، قد تبلور واتضح. ولذلك، عندما جاء العسكر إلى الحكم، استعملوا هذا البديل كأداة لهدم البناء المتهافت، الذي بناه الجيل السابق، وأدى في النهاية إلى إجهاض البديل الشعبي نفسه.

ولكن العصر الذي هيمن عليه العسكر أو التحالف معهم، كان عصر البحث عن الهوية القومية، عصر البحث عن مكان العرب في العالم، وعصر البحث عن مكانهم في تاريخهم وحضارتهم. فعندما حصلت البلدان العربية على الاستقلال، وجدته استقلالاً فارغاً خاوياً، لا يسمن ولا يغني من جوع. فأغلب عرب المشرق، كانوا عند الدخول في مرحلة الاستقلال، ينتمون إلى كيانات إقليمية وواقع مجزّأ، أميين جهالاً فقراء حفاة، تفتقر بلدانهم إلى الأبنية التحتية اللازمة لحياة حضارية سوية منتجة. ولذلك، فقد مثلت مطالب الوحدة العربية، وتحرير فلسطين، والعدالة الاشتراكية، الروح المحركة والسمة العامة والقيمة المسيطرة على سلوك ونزوع وطموحات عامة السكان في هذا العصر.

في الصراع مع العسكر، أو مع الحكام التقليديين المتحالفين معهم، كانت هذه الروح قد كبلت بالأغلال، أو كمّت، فأمسى العصر عصر تسلط وعصر إرهاب، لا عصر أحزاب أو تعدد آراء أو تنافس اجتهادات. ولذلك، عندما جاءت هزيمة العرب في حرب حزيران (يونيو) ١٩٦٧، كانت هذه الروح، أو البقية الباقية منها، قد أزهقت، ودخل العرب من جديد في حياة سياسية واجتماعية ميتة، بلا روح ـ وكما يقول محمد عابد الجابري، فإن المطالب، التي قادت العرب، ووجهت تفكيرهم وطموحاتهم، كالاستقلال والحرية والوحدة والاشتراكية، أصبحت، في

حزيران (يونيو) ١٩٦٧، مجرد ألفاظ فقدت كل صلة لها بالواقع المادي[٥].

فإذا أجاز لنا المؤرخون أن نعتبر أن عصر الرفاهية، الذي ننعم في ظلّه الآن، يبدأ في الستينيات في أغلب بلدان المشرق العربي، فإن هذا العصر قد ولد بلا روح، بلا قضية أو قضايا موجهة، تكون محوراً يدور حوله النضال والصراع، وتدفع الناس إلى العمل، وتؤجج فيهم الحميّة والنشاط، وتسوّغ لهم المشاركة والتضحية، وتحدد لهم أهدافاً عليا حقيقية ذات معنى عميق، يتخطى الواقع القائم، ويستشرف المستقبل.

ـ ٣ ـ

أريد أن أتوصل بهذا العرض السريع للأحداث التي قادت إلى عصر الرفاهية الراهن، إلى الافتراض الأول: إن التسييس أو المشاركة السياسية، إذا ما اهتدت أو التزمت بمجموعة من القيم الفضلى العليا[٦]، تكون بمثابة الروح لأي عصر من العصور، تنظمه نفسياً، وتوفر له الدوافع سلوكياً، وتوفر الصورة المؤملة للأشياء، وليس عكس الواقع القائم بشكل آلي، وتمثل الرغبة في تخطي الواقع القائم والتمايز عنه. هذا ما مثلته قيم، مثل الاستقلال والأخذ بأسباب الرقي الحضاري، عندما انبهر المشرق برقي الغرب، وهذا ما مثلته قيم، مثل الوحدة العربية والعدالة الاشتراكية في مرحلة الاستقلال، وهذا ما يفتقر إليه عصر الرفاهية بعد حزيران (يونيو) ١٩٦٧.

أما الافتراض الثاني في هذا البحث، فهو ما عبر عنه غرامشي بكل بلاغة: إن القديم يموت، والجديد لا يستطيع أن يولد. ولذلك، يظهر في الفترة الفاصلة بينهما الكثير من الأعراض المرضية المروّعة[٧]. وأنا أزعم أن عصر الرفاهية، الذي نعيش في ظله الآن، ليس هو المجتمع الجديد، إنما هو مرحلة انتقالية مؤقتة، تقود إليه، قد تطول أو تقصر. ولكننا نطلق صفة الجدة على مجتمعنا الحالي تجوزاً وطلباً لوصف أدق.

فقد جرت العادة على مقارنة المجتمع القديم بالمجتمع الجديد، وتغلب في هذا النوع من المقابلات صفة التحيز القيمي، المتمثل بافتراض أن كل ما هو خير وفاضل، هو من صفات القديم، وأن كل ما هو مبتذل وسلبي، هو من صفات الجديد. ولكن يجب ألا يغيب عنا أن هذه المقارنة، كانت (أو من الممكن أن تكون)

معكوسة تماماً، في نهاية عصر الكفاح من أجل الاستقلال، عندما كان تمرد العرب ضد المجتمع القديم وقيمه ورجالاته على أشدِّه، مما حدا بأحد العلماء الاجتماعيين الغربيين إلى إصدار حكم الموت على المجتمع القديم(٨).

ومع اعترافنا بأهمية المقابلة بين المجتمع القديم ومجتمع عصر الرفاهية، لأغراض التحليل العلمي، فإنه من غير المقصود بهذه المقابلة المفاضلةُ بين القديم والجديد، وإصدار الأحكام الخلقية عليهما. فكل من النموذجين هو نتاج عصره والقوى الاجتماعية المشاركة فيه. ولكل منهما مزاياه ومساوئه. فإذا أخذنا الكويت كمثال، نستطيع أن نلاحظ بوضوح مزايا عصر الرفاهية (ونقيضها يمثل مساوىء المجتمع القديم) التي يمكن تلخيصها على النحو التالي:

١ ـ توافر متطلبات الحياة المادية: (الضمان الاجتماعي والرعاية الصحية والاجتماعية).

٢ ـ انتشار التعليم والثقافة بين السكان.

٣ ـ ارتفاع مستوى المعيشة والحياة الحضارية، وتوافر السلع الاستهلاكية الأساسية والكمالية.

٤ ـ انتشار وسائل التواصل الجمعي، والانفتاح على الحضارات الأخرى.

٥ ـ انتظام الحياة الدستورية والمشاركة السياسية.

٦ ـ استقرار الرابطة القانونية ـ النظرية بين السكان: مبدأ المواطنة ومبدأ المساواة أمام القانون.

فالأمراض الاجتماعية، التي كانت تقف عائقاً أمام التقدم والأخذ بأسباب الرقي، في المجتمع القديم (مجتمع عصر الكفاح من أجل الاستقلال) قد عولجت، وكاد يبرأ منها المجتمع العربي. ووجود برامج للضمان الاجتماعي والرعاية الصحية والاجتماعية وانتشار التعليم، قد خفف من حدة ما يعانيه المجتمع من الفقر والجهل والمرض. بل إن أغلب بلدان المشرق العربي، قد دخلت، في الفترة ما بعد تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٧٣، مرحلة رخاء حقيقي، يتمثل بارتفاع ملحوظ في مستوى الحياة المعاشية والحضارية، وارتفاع معدلات الدخل.

ثم إن تواصل الناس بعضهم مع بعض، وتقاربهم المكاني والحضاري، قد ازدادا إلى حد كبير، بانتشار وسائل التواصل الجمعي وتطورها، من صحافة وإذاعة

وتلفزيون. وقد أدى هذا إلى زيادة انفتاح المجتمع على الحضارات الأخرى والتيارات الفكرية والأيديولوجية والسياسية والاجتماعية، السائدة على نطاق عالمي.

ثم إن انتظام الحياة الدستورية، وما يتصل بها من ضمان للحقوق والواجبات، وانتظام الحياة الديموقراطية النسبية، وازدياد معدلات المشاركة السياسية في الحكم، هي من المزايا الواضحة في صياغة وضمان توقعات وطموحات معاشية وسياسية وحضارية، لفئات واسعة من السكان. وكذلك، فإن مبدأ المواطنة ربط بين فئات السكان، للمرة الأولى، على أسس نظرية ـ قانونية، وليس على أسس قبلية أو طائفية أو قرابية. وبات غير مهم، من حيث المبدأ، نسب الشخص وانتماؤه العائلي أو الطائفي، في تحديد حقوقه وواجباته، فالجميع سواسية أمام القانون.

ومحصلة هذا كله، هو أن إنسان عصر الرفاهية متعلم بشكل أفضل، ويتغذى بشكل أفضل، ومطّلع على مجريات الأمور بشكل أفضل، وحياته المادية وحقوقه القانونية مضمونة بشكل أفضل. ولكنه يعيش في عصر بلا روح، فهو سلبي إلى حد مريع، مسلوب الإرادة، ويعاني كثيراً من الأعراض المرضية المروّعة، وهذه الأعراض في طور الانتقال من هذا الجيل إلى الأجيال القادمة، عبر عملية التنشئة الحادثة، المستمرة الآن.

ـ ٤ ـ

ما هي، إذاً، هذه الأعراض المرضية المروّعة، التي تظهر في الفترة الفاصلة بين القديم الذي يموت، والجديد الذي لا يستطيع أن يولد؟ قبل أن أدخل في صلب الموضوع، أسارع إلى القول محذراً من أننا لا نملك دراسات ميدانية موثقة: لا عن قوة التوجيه، الذي تمارسه القيم العليا على سلوك السكان، تلك التي نسميها روح العصر، ولا عن درجة الانتشار التفاضلي (differential) للأعراض المرضية المروّعة، التي سنتكلم عليها بعد، بين فئات السكان والطبقات الاجتماعية. أنا هنا أفكر بصوت عال معكم، لتدبر بعض الفروض والمنطلقات النظرية، لمعالجة هذه القضية المهمة جداً. وسوف أتكلم بمنتهى الصراحة، التزاماً بمبدأ الأمانة والموضوعية، حتى لو أدى ذلك إلى إغضاب البعض، وتشفي البعض الآخر.

من هذه الأعراض المرضية المروّعة ضعف الالتزام بالقيم العليا القديمة، وعدم تبلور قيم عليا جديدة، ملزمة، فاعلة، وموجهة للسلوك. لنأخذ أمثلة على ذلك،

من القيم العليا الموجهة للسلوك: التسامح، الديموقراطية، المواطنة، الانضباطية، إتقان العمل. هل نلتزم بهذه القيم العليا في سلوكنا الفعلي، ونعلم أبناءنا الالتزام بها؟ أم أننا لا نلتزم بها، ولا ننشىء أبناءنا على ذلك؟ أنا أدعي أن ما يمكن التوصل إليه بالملاحظة المباشرة، هو عدم الالتزام، كظاهرة عامة.

فإذا أخذنا، مثلاً، قيم التسامح والديموقراطية وهما وجهان لعملة واحدة، إذ إن الديموقراطية تعني التعدد، التعدد في الآراء، والتعدد في الاجتهادات، وهذا التعدد خاصية طبيعية لازمة للحياة الحضارية، تحترم الأغلبية بموجبها آراء واجتهادات الأقلية. ولو كنا نلتزم فعلاً بقيم التسامح والديموقراطية، لما انتشرت بيننا ظواهر التطرف والتعصب الديني والطائفي والإقليمي. وهذان التطرف والتعصب لا يقتصران على الأقلية أو الأقليات المحيطة، بل يمتدان إلى الأغلبية أو قطاع واسع من السكان. فادعاء المتعصبين المسلمين أن الإسلام دين ودولة، يراد به فرض وصاية المتعصبين على الدولة، يقابله ادعاء المتعصبين المسيحيين «أن آية المسيح: أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله، لا تعني الفصل بين الدين والدولة، وأن المسيح اهتم بالزمنيات، بالجسد والمجتمع والقومية»[٩]. وهم بهذا يرمون إلى تبرير الطائفية، وضرورة إقامة كيانات طائفية، بإشراف المتعصبين دينياً. وهذا موجود بشكل أوضح لدى اليهود، ولدى الأقليات المذهبية الأخرى.

ثم أن يصل التطرف والتعصُّب إلى حد أن يطالب أحد النواب في مجلس الأمة الكويتي بفرض الجزية على غير المسلمين من المواطنين العرب، وأن يحرم مجلس الأمة العربيَّ غير المسلم من حق الحصول على الجنسية الكويتية، ما ذلك إلا مظهر من مظاهر مقابلة التعصب بالتعصب، والتطرف بالتطرف، تستوي فيه الأغلبية مع الأقلية. كيف تستقيم لنا الحياة الديموقراطية دون التعدد، ومن دون التسامح؟ وماذا يبقى لنا منها، كمسلكية فاضلة، غير الشكل الآلي السطحي، وهو انتخاب أعضاء مجلس الأمة؟ بل إن هذا المظهر الشكلي يتبخَّر، إذ إننا، في الغالب، ننتخب نوابنا على أسس قبلية، طائفية أو عائلية ـ قرابية.

إن العديد من الدراسات، يدلنا عل أن الخوف من التعددية، وعدم التسامح، وعدم المرونة، وطلب الانصياع المطلق الأعمى، هي مظاهر للشخصية التسلطية، التي تتناسب مع الإرهاب والتسلط والأسلوب الفاشستي في التفكير الذي تمارسه الدولة على المستوى المجتمعي[١٠]. ويبدو أننا ننقل الأسلوب نفسه من التعامل إلى أبنائنا: تضطهدنا الدولة ويقهرنا الإرهاب، فنضطهد أبناءنا ونرهبهم، حتى يلتزموا

بقيم وأنماط سلوكية، لا تنبع من واقعهم الجديد، وإنما تنقل إليهم من مجتمع قديم، وقد أمست غير مفيدة ولا إيجابية[١١].

خذ، مثلاً، طريقة تصنيف الناس بين أصيل وبيسري (أي غير أصيل)، بين شيعي أو سني، بين حضري وبدوي، وبين كويتي درجة أولى وكويتي درجة ثانية، وقل لي كيف تتناسب هذه التصنيفات، التي هي أقرب إلى الوصم، مع مبدأ المواطنة[١٢]. إن الكثير من الذين يوجه إليهم هذا السؤال، سيقولون إنهم لا يفرّقون بين الناس، وبعضهم صادق في إجابته، ولكن نفي البعض الآخر هو نفي لفظي فقط. إذ إن هذا البعض يعتقد أن ليس هناك مشكلة، لو أن كل جماعة عرفت «مكانها الطبيعي» في السلم الاجتماعي، كما كان الوضع في المجتمع القديم. ولكن الوضع القديم لا يناسب المجتمع الجديد. فمن جهة، نعيش في المجتمع الجديد وننعم برخائه، ولكننا لا نستطيع أن نتخلّى عن قيم المجتمع القديم.

ثم إن قيماً، كالانضباطية وإتقان الإنسان لعمله أو صناعته وحرفته، يبدو أنها قد فقدت قدرتها على توجيه السلوك، كليّاً أو إلى حدّ كبير. فمظاهر التسيّب وعدم الالتزام، أصبحت ظاهرة واضحة، وهذا يشير إلى وجود مفارقة رهيبة بين تربية أبنائنا على الإرهاب والتسلّط وبين تسيّبهم وإهمال عقوبتهم في خلاف هذا. فترى الواحد منهم، لا يستطيع أن يتنفس في وجود أبيه، ولكنه شيطان نزق في غيابه. أنا لا أتكلم على صلات فردية، إنما على ظاهرة عامة، يضعف فيها الالتزام بقواعد السلوك المفضل اجتماعياً، بمجرد غياب الرقابة المباشرة.

وهذا، بطبيعة الحال، يشير إلى أن عملية الاستدخال (internalization) لم تنتظم في مجتمع عصر الرفاهية بعد، أي تمثيل القيم الاجتماعية والخلقية واستدخالها حتى تصبح جزءاً من ذات الإنسان وشخصيته. وهذه العملية ضرورية، لاستحالة توفير شرطي أو رقيب وحسيب لكل فرد في المجتمع، فانتظام عملية الاستدخال، يعني أن الإنسان يجعل من نفسه رقيباً وحسيباً عليها، وإن لم يلتزم، فإن ضميره يؤنبه ويؤرقه. ولكننا، في هذه الحالة، نرى ظاهرة عدم الانضباط منتشرة بشكل واسع، وعدم إتقان العمل أو الغش فيه، ربما، أكثر انتشاراً وشمولاً للسكان. وقد تنعكس هذه الحالات في تفضيل السهل الميسور، وإن توصلنا إليه بغير الوسائل الشرعية (أو المقبولة اجتماعياً) على الجدي والصعب، ولكن المفيد، الذي يمكن الوصول إليه بالوسائل الشرعية (كظاهرة الغش في الامتحان مثلاً).

لا أدري إلى أي درجة تنتشر هذه الحالات بين السكان. ولكن دراسة حديثة عن مشاكل الشباب في الكويت، تظهر أن هذه الحالات موجودة ومنتشرة بينهم. هل هذه الأعراض المرضية المروّعة، إذاً، مظاهر من صراع القيم، المحتدم بين القديم الذي يموت والجديد الذي لا يستطيع أن يولد[١٣]؟ بين قيم البداوة والقبلية وبين القيم العليا في المجتمع المدني الجديد؟ إنها لعوارض مروعة، بلا شك، إذا كانت تنتهي بالتعصب والسلوك اللاديموقراطي إزاء الآخرين، والتسيّب وعدم إتقان الأعمال.

ـ ٥ ـ

المشكل في هذا، من منظور المحافظين، أنه لو يعرف كل إنسان وكل جماعة مكانيهما الطبيعيين في السلم الاجتماعي، لم تكن هناك مشكلة بين الأصيل والبيسري، أو بين السني والشيعي، لأن البيسري قبل بمركزه في المجتمع، وكذلك الشيعي، فكان انضباطهم طوعياً عرفياً. ولكن العودة إلى المكان الطبيعي، أصبحت في الواقع، غير ممكنة، فالحياة في ظل عصر الرفاهية وتوافر الرخاء النسبي والخدمات اللازمة للحياة الحضارية، وتعلّم السكان وزيادة ثقافتهم، قد أدت، بشكل طبيعي، إلى رفع مستوى طموحاتهم، وزيادة توقعاتهم لما يمكن أن يحصلوا عليه من منافع، وما يمكن أن يحققوه من نجاح في الحياة. ومن ثم، أصبح مستحيلاً إبقاء الناس في مواقعهم التقليدية، في ظل زيادة معدلات الحراك الاجتماعي.

ولكن هل وفرنا لهذه الأجيال، في عصر الرفاه، الوسائل الشرعية أو المقبولة اجتماعياً، لتحقيق طموحهم وتوقعاتهم الجديدة؟ هذا هو أحد أهم الأعراض المرضية المروّعة. فنحن، من جهة، نرفع طموحات الناس وتوقعاتهم، ومن جهة أخرى، لا نوفر الوسائل الشرعية لتحقيقها. هذا بالضبط ما نطلق عليه الحرمان النسبي. فالحرمان المطلق هو عندما كان الفقر والجهل والمرض والمجاعة منتشرة في المجتمع العربي، أما الحرمان النسبي، فهو الحرمان (من السلع والمنافع والامتيازات) بالمقابلة بالجماعة أو الجماعات الأوفر حظاً أو ثروة، أو الأكثر نفوذاً، أو الأعلى مكانة.

إن الهوة الفاصلة بين التوقعات ـ والإنجازات الممكنة، إذا ما اجتمعت مع

صراع القيم المذكور آنفاً، يوفران التربة الخصبة لعدم الاستقرار السياسي والاجتماعي والحضاري، ويمكن أن يولدا نتائج مدمرة للمجتمع على المدى الطويل(١٤)، وأعراض مرضية مروّعة على المدى القصير، كأزمة سوق المناخ مثلاً.

ففي الأحوال العادية، يكيّف الناس سلوكهم بين الغايات الحضارية، كالنجاح في الحياة، وبين الوسائل المشروعة المؤسساتية، لتحقيق أهدافهم. فبحسب تصور روبرت مرتون، هناك خمسة أنواع ممكنة من التكيفات للأفراد: إما الانصياع أو الابتكار أو الطقوسية أو الانسحاب أو التمرد. ففي الحالة الأولى، ينصاع الأفراد بشكل اعتيادي للقيم الحضارية، ويلتزمون لتحقيقها بالوسائل المؤسساتية المشروعة. أما الابتكار، فهو الحالة التي يتوصل فيها إلى الأهداف الحضارية المرغوب فيها بغير السبل الشرعية المؤسساتية، بسبب قلة الوسائل المشروعة للوصول إليها. أما الطقوسية، فهي الالتزام العصابي بالقواعد واللوائح، كما في الشخصية البيروقراطية، التي لا تعرف الطموح، إلا من خلال الترقي الوظيفي. والانسحاب هو الفشل في الوصول إلى الأهداف الحضارية، كما في الانهزامية وعدم وجود طموح، كما في الإدمان. أما في الحالة الأخيرة، أي التمرد، فتعتبر المؤسسات الاجتماعية القائمة كمانع أو عقبة في تحقيق الأهداف الحضارية الشرعية. وهذه حالة انتقالية نحو تحقيق توازن جديد بين التوقعات ـ الإنجازات(١٥).

ويمكن تلخيص أنواع التكيف الفردي، بحسب تصور مرتون، على النحو التالي:

نوع التكيف	الغايات الحضارية	الوسائل المؤسساتية
الانصياع	+	+
الابتكار	+	−
الطقوسية	−	+
الانهزامية	−	−
التمرد	±	±

ويمكننا، بموجب هذا التصور، أن نصف أبطال المناخ وأبناء عمومتهم، أبطال الانفتاح في مصر، بأنهم مبتكرون من الطراز الأول. فهم يلتزمون بالغاية الحضارية، كالنجاح في الحياة، والحث عليه، ولكنهم يصلون إليه بوسائل غير

مشروعة، ولا مؤسساتية، بوسائل الغش والتحايل والخداع، بسبب قلة الوسائل والأدوات المؤسساتية، لتحقيق هذه الغاية الحضارية. وهذا لا ينحصر في ظاهرة المناخ، إنما يمكن لروح مبتكرة من هذا النوع، أن تسوغ الكثير من مظاهر الغش والخداع، في مجالات الحياة وميادين العمل المختلفة، وهذا مظهر حديث من ظاهرة تاريخية قديمة، كنا نطلق عليها اسم الوصولية.

هل هذه القضية، أي وجود هوة بين الغايات وووسائل تحقيقها، مشكلة حقيقية؟ للإجابة عن هذا السؤال، لا بد من الدراسة الميدانية الموثقة. ولكن انتشارها الظاهري الواسع بين السكان، يشير إلى أن جيل الآباء، لا يعتبرها مشكلة، إذ إنهم هم أنفسهم غالباً ما يلجأون إلى وسائل غير مشروعة للوصول إلى غايات حضارية عامة. وإذا توافرت الرغبة في علاج هذه الظاهرة، لا بد، قبل أن نفكر في العقاب والردع، أن نسأل أولاً: هل هناك فعلاً الوسائل الكافية لتحقيق الغايات الحضارية؟ وبمعنى أدق، هل هناك فعلاً فرص كافية للشباب المتعلم، الذي لا ينقصه الطموح والرغبة في النجاح، كغاية حضارية مفضلة في الكويت في مطلع الثمانينيات من هذا القرن؟ أنا متأكد أن الإجابة عن هذا السؤال، لن تستغرق وقتاً طويلاً لكي تظهر محدودية هذه الفرص. فإذا كانت الثروة مقياس النجاح في الحياة في مجتمع الكويت، فكم من هؤلاء الشباب، كان في إمكانه أن يحقق الثروة بهذه الطريقة السريعة والسهلة (بشكل خيالي حقاً) بغير طريق سوق المناخ؟

ـ ٦ ـ

إن ارتفاع مستوى المعيشة، وانتشار التعليم، قد تزامنا في عصر الرفاهية مع انتشار وسائل التواصل الجمعي، وتيسر الحصول عليها لعموم السكان، مما يجعلهم عرضة لما تنقله لهم من معلومات وقيم واتجاهات مختلفة. وتدخل وسائل التواصل الجمعي، من صحافة وإذاعة وتلفزيون وسينما، وخاصة في عصر الألكترونيات، في عملية التنشئة الاجتماعية بشكل مباشر، وتؤدي دوراً هاماً فيها، مما حدا بأحد الباحثين أن يطلق عليها: «التنشئة الاجتماعية بواسطة تقنيات التواصل»[١٦].

ومع أهمية هذا الموضوع، وعلى كثرة ما كتب حوله في الغرب، وفي الصحف المحلية، وخاصة عن تأثير التلفزيون والسينما السلبي (فيما يتصل بمشاهد العنف

الدموي)، إلا أننا لا نملك دراسات ميدانية موثقة عن تأثير وسائل التواصل الجمعي في التنشئة الاجتماعية، إن سلباً أو إيجاباً. وأغلب الدراسات التي تنشر بين الحين والآخر باللغة العربية، هو من نوع الدراسة التي قام بها محمد مصطفى القباج، في المغرب، سنة ١٩٧٧.

فقد قام القباج بتصنيف كل البرامج التي يعرضها التلفزيون المغربي. في شهر واحد، وكان شهر نيسان (أبريل) ١٩٧٧، إلى خمسة عشر نوعاً من البرامج. ثم قام بإحصاء عدد الدقائق المخصصة لكل نوع من البرامج. وقام بعد ذلك بحساب النسب المئوية لكل نوع من البرامج إلى مجموع دقائق البث التلفزيوني، وتوصل بذلك إلى الجدول التالي[١٧]:

الترتيب العام للبرامج التلفزيونية بالنسب المئوية
مستمدة من برامج شهر نيسان (أبريل) سنة ١٩٧٧
في التلفزيون المغربي

الرقم الرتبي	نوع البرامج	النسبة المئوية ٪
١	الأخبار والبرامج السياسية	٢٥,٩
٢	المسلسلات والأفلام الدولية	١٨,٢
٣	المنوعات الدولية	٩,٠
٤	الرياضة	٥,٨
٥	المسلسلات والأفلام العربية	٥,٧
٦	أغانٍ مغربية وعربية عاطفية	٥,٦
٧	البرامج الدينية	٥,٥
٨	برامج الطفولة والتربية	٥,٠
٩	المسرحيات الدولية	٤,٩
١٠	البرامج الثقافية والفنية والوثائقية المغربية	٤,٠
١١	البرامج الثقافية والفنية الدولية	٣,٢

١٢	الأشهار؟	٢,٣
١٣	التراث	٣,٠
١٤	المسرحيات المغربية	١,٢
١٥	أغاني المناسبات الوطنية	٠,٥
		٪١٠٠

ربما يكون عرض القباج عرضاً نموذجياً لأنواع البرامج ومدة البث المخصصة لها في التلفزيونات العربية، بما فيها تلفزيون الكويت. ولكن هذا العرض هو الجزء الثانوي من مسألة تأثير التلفزيون في الأطفال والمشاهدين عامة. فقد عرفنا نوع البرامج، ولكننا لم نستفد من هذه المعلومات شيئاً عن نوع التأثير، لا من حيث إدخال اتجاهات وقيم جديدة، أو ترسيخ اتجاهات وقيم موجودة، ولا من حيث التعبئة والدافعية، أو من حيث التوحد (identification) مع نماذج وقوالب سلوكية دخيلة أو غريبة. إذ إن هذا النوع من الأسئلة، لا يجاب عنه إلا بالتجريب الميداني والمختبري والمسح الاجتماعي.

أما مجرد تعداد البرامج ونسبها المئوية من الوقت، فهذا لا يكفي للتوصل إلى نتائج من النوع التالي: يمارس التلفزيون تأثيراً سلبياً في ذكاء الفرد ووعيه. تزايد ساعات المشاهدة التلفزيونية يخفض معدل الذكاء ويقوي العاطفية ويوسع مداها[١٨]. ولكن الثابت أن التلفزيون يؤدي دوراً مهماً في تنشئة أطفال عصر الرفاهية، فهو، من جهة، مصدر مهم للمعلومات، وتمثل برامجه مستودعاً هائلاً للخبرات العاطفية، ووسيلة فاعلة للتسلية ولاكتساب اتجاهات وقيم جديدة، أي لتعديل السلوك وتكييفه (condition). إلا أن الإشكالية تكمن في الخوف من أن يتحول التلفزيون إلى المصدر الوحيد للمعلومات، مع إهمال مصادر المعلومات الأخرى، كالصحف والكتب والندوات، كما تكمن في أن من الصعب السيطرة على نوعية الاتجاهات التي تتضمنها البرامج، من دون إغفال عنصر التسلية والطرافة، وتحولها إلى وعظ ممل. كما أن الإشكالية الكبيرة تكمن في خطر أن يساهم التلفزيون في تسطيح الثقافة (جعلها سطحية) وفي ابتذال القيم العليا، وهنا يتحول التلفزيون إلى أداة مدمرة مؤذية جداً.

وهناك ما يدعو إلى الاعتقاد بأن آراء الناس، وتصورهم لدور التلفزيون

ووسائل التواصل الجمعي عامة، في تكييف وتعديل سلوك الأفراد على المدى الطويل، يسودها قدر غير قليل من المبالغة، ويكتنفها بعض الغموض. وأخشى ألا يكون تأثير وسائل التواصل الجمعي من النوع المباشر، إنما من النوع غير المباشر، كما في أطروحة كاتز عن التأثير ذي المرحلتين، وهو أن الأنماط السلوكية أو الاتجاهات الجديدة، يتبناها القياديون أو المبرزون في الجماعة المحلية (أو الوطنية) أولاً، قبل انتشارها واكتسابها من قبل عدد كبير من الناس[١٩]. ومضامين هذه الأطروحة واضحة بالنسبة إلى قضيتنا، وهي إذا لم تكن الأعراض المرضية المروعة منتشرة بين جيل الآباء، فإن احتمال انتشارها بين جيل الأبناء يقل، وإلا فكيف نفسر اكتساب الأبناء وتعلمهم لها؟

ـ ٧ ـ

إن مجتمع عصر الرفاهية هو المجتمع الجماهيري، هو مجتمع الإنتاج بالجملة، وهو مجتمع الاستهلاك الترفي (conspicuous). الجماعة الحضارية المحورية الرئيسية في هذا المجتمع، ليست كبار الملاّك وكبار التجّار ولا الأوليغاركية ـ الأرستقراطية، الفئات التي هيمنت على المجتمع القديم، إنما هي الطبقات الوسطى من المتعلمين: المهنيون والحرفيون وأصحاب المشاريع والملاّك الصغار وتجّار المفرق (التجزئة)، وهي الطبقات التي يظهر التحليل الإحصائي البسيط، أن أعدادها تزداد، وصفوفها ترتص، بمرور الزمن وبزيادة معدلات التعليم وزيادة معدلات الدخل. ولذلك، تمثل هذه الطبقات، في وقت يسير، مستودعاً ضخماً للحراك الاجتماعي، في الاتجاهين الصاعد والنازل، ومن ثم بؤرة للتوترات الاجتماعية المستديمة، ومرتعاً للإيديولوجيات المتطرفة والتعصب بأشكاله المختلفة.

وعلى الرغم من أن هناك جدالاً محتدماً، حول مزايا (كالتي ذكرناها أعلاه) المجتمع الجماهيري ومساوئه[٢٠]، إلا أن الأعراض المرضية المروعة، المنتشرة فيه، على هذا المستوى من الملاحظة المباشرة ومن تجارب الشعوب الأخرى، تجعلنا أميل إلى الاعتقاد بأن المجتمعات العربية عامة، وضمنها مجتمع الكويت، إذا استمر فيها مجرى الأحداث الحالية في الاتجاه نفسه، فهي مرشحة لانفجار داخلي أو تجربة مأسوية، لم تتضح أبعادها بعد. فإضافة إلى الأعراض المرضية المروعة المذكورة آنفاً، هناك العديد من الأعراض السلبية، التي لا نستطيع التطرق إليها، بسبب غياب

الدراسات الميدانية الموثقة، ولكن وسائل التواصل الجمعي تحفل بذكرها كل يوم تقريباً.

خذ، مثلاً، قضية تسطيح الثقافة، وانخفاض المحصلة اللغوية، وضعف أو ركاكة التعبيرات الشائعة، وتفاهة المعلومات والمعارف العامة، لدى جمهور واسع من المتعلمين، التي تستطيع أن تشاهدها كل يوم في التلفزيون، ولا يمرّ يوم إلا وتنشر الصحف مقالاً عنها. وتسمع بين الحين والآخر بعض المربين، وهم يشكون مرّ الشكوى من ضعف نظم التعليم وفشلها في الاستجابة لمتطلبات العصر. وهذا كله يعطي الانطباع بأن التعليم في أزمة. ومعنى هذا أننا، بكل بساطة، على شفا كارثة وطنية، لأن استثمارنا في الموارد البشرية، لا يؤدي إلى مردود مناسب. وماذا يملك مجتمع مثل مجتمع الكويت في الوقت الحاضر غير الاستثمار في الموارد البشرية؟

وخذ، مثلاً آخر، قضية الهوس في الاستحواذ على السلع الكمالية (acquisitive) وفي مظاهر الاستهلاك الترفي. لو أن أحد الباحثين قام بحساب الكلفة الاجتماعية والنفسية لهذا النوع من الاستهلاك، فتوقعي أنها ستفوق كثيراً كلفته الاقتصادية. وخذ، مثلاً آخر، الطبيعة الانتقالية المؤقتة لكل القيم العليا والقواعد المنظمة للسلوك الاجتماعي وحتى القوانين؛ كل هذه في إمكاننا أن نغيّرها أو نلغيها بجرة قلم، كما يقال، إذا تعارضت مع مصالحنا الآنية، أو مع مصالح الكبار والمتنفذين في مجتمعنا. إن هذه الطبيعة المؤقتة المفرطة في عدم الاستقرار، تجعل الالتزام بقيم عليا ذات تأثير توجيهي قوي ومستديم في السلوك، أمراً لا معنى له، إذا كانت قيمنا وقواعدنا ومقاييسنا تتغير بين يوم وآخر.

وفي الختام، أقول إن هذه الأعراض المرضية المروعة، والمظاهر السلبية الأخرى كلها، لا بد أن تؤثر في الطريقة التي ننشىء بها أبناءنا في هذا العصر المضطرب. أو إنهم يتعلمونها إما بربطها بتجارب سابقة إيجابية، أو عن طريق التقليد أو تأدية الأدوار. ولكننا لا نعرف بالضبط نتائج هذا التأثير في المدى البعيد، ولا درجة انتشاره التفاضلي بين فئات السكان والطبقات الاجتماعية.

نعم، إن هذا العصر، الذي نسميه عصر الرفاهية، هو عصر بلا روح، بلا قيم عليا، بلا قضية، ولكنه ليس المجتمع الجديد، إنه يمثل مرحلة انتقالية مؤقتة تقود إلى المجتمع الجديد عندما تتبلور قيم عليا جديدة وتعود إليه الروح. وسيلعب المفكرون والمصلحون دوراً كبيراً في مفصلة وصياغة هذه الروح والتعبير عنها. وإذا

كان بإمكاننا أن نخرج بنفحة أمل أو بصيص من نور من ظلمة الأعراض المرضية المروعة فهو القناعة بأن المجتمع الجديد الذي هو المستقبل بالنسبة لنا ليس قدراً محتوماً أو أمراً مقضياً، بحسب تعبير قسطنطين زريق[٢١]، وإنما هو منوط بجهدنا ومنوط بقراراتنا العقلانية، ومنوط قبل أي شيء آخر برغبتنا وقدرتنا على تجاوز الأوضاع الراهنة وتخطيها.

هوامش الفصل الثامن

(١) نص المحاضرة التي ألقاها المؤلف في جمعية تقدم الطفولة العربية في الكويت بتاريخ ٢٥/ ١/ ١٩٨٥. نشرت في جريدة «القبس» اليومية يومي ٧ ـ ٨/ ١٢/ ١٩٨٥.

(٢) Edwin P. Hollander, **Principles and Methods of Social Psychology,** New York: Oxford University Press, 2nd. ed., 1971, pp. 147 - 187.

(٣) حول مطالب العرب القومية في هذه الفترة (بعد الحرب العالمية الأولى)، انظر تلخيص المؤلف لها في المصدر التالي:

خلدون حسن النقيب، «الأصول الاجتماعية للدولة التسلطية في المشرق العربي»، **الفكر العربي المعاصر**، ٢٧ ـ ٢٨، خريف ١٩٨٣، ص ١٩٢.

(٤) لقد اهتم الكثير من المفكرين والمصلحين بمعالجة القضية الاجتماعية. واهتم بها بشكل أقل بعض القادة السياسيين، من أمثال عبد الرحمن الشاهبندر في سوريا، الذي نشر كتاباً، ربما الأول من نوعه، بعنوان: **القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي**، القاهرة، ١٩٣٦.

انظر العرض الموجز لهذا الموضوع في كتاب بركات: حليم بركات. **المجتمع العربي المعاصر**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤، ص ٣٩٧ ـ ٤٤٣.

(٥) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، بيروت، دار الطليعة ١٩٨٢.

(٦) حول القيم العليا ودورها في توجيه السلوك السياسي، انظر:

Arnold Brecht, **Political Theory: The Foundations of Twentieth - Century Political Thought,** Princeton University Press, 1970, pp. 302-363.

(٧) Antonio Gramsci, **Selections from the Prison Notebooks.** New York: International Publishers, 1973, p. 276.

(٨) Daniel Lerner. **The Passing of Traditional Soceity,** New York: The Free Press, 1964.

(٩) راجع الجدال بين كمال الحاج في الطائفية البناءة وناصيف نصار في نقد الفكر الطائفي، كما لخصه زيعور.

علي زيعور، «تيارات متعددة داخل المدرسة العربية في علم الاجتماع»، **مجلة الفكر العربي**، العدد ٣٧ ـ ٣٨، ١٩٨٥، ص ٢٣٦ ـ ٢٤٥، الاقتباس من ص ٢٤١.

(١٠) انظر المراجعة النقدية لمفهوم الشخصية التسلطية في الكتاب التالي:

Michael Billing. **Ideology and Social Psychology,** Oxford: Black well, 1982, pp. 101-113.

(١١) حول دراسات افتراضية عن تأثير القهر والإرهاب في إحباط الحياة النفسية، انظر كتاب حجازي، ولو أنه يغلو في تفسيراته الفرويدية. مصطفى حجازي: **التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور**، بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٠.

(١٢) المقصود بالوصم هو إلصاق الصفات السلبية أو الوصمة بالسلوك المنحرف كطريقة من الطرائق في

الضبط الاجتماعي. والمقصود هنا هو معاملة الأقليات وكأنها منحرفها بخروجها عن إجماع الأغلبية أو شذوذها عنهم. حول موضوع الوصم (Labeling) انظر:

Howard S. Beekr, «Whose Side are we on»? **Social Problems, 14,** Winter 1967, pp.239-247.

E. M. Lenert, **Human Diviance, Social Problems and Social Control.** Englewood Cliffs: Prenticeltall, 1967.

(١٣) حول موضوع صراع القيم كمشكلة اجتماعية، انظر:

E. Rubington and M. S. Weinberg (eds.). **The Study of Social Problems,** New York: Oxford U. P., 1977, pp. 96-134.

(١٤) حول هذا الموضوع، انظر مناقشة تيلي للبحوث الحديثة:

Charles Tilly. **From Mobilization to Revolution.** Reading (mass.): Addison - Wesley: 1978, pp. 200-211.

وكمثال على كون الحرمان النسبي دافعاً قوياً إلى العمل السياسي، انظر:

Geschwender, B. and J., «Relative Deprivation on and Participation in the Civil Rights Movement», **Social Science Quarterly,** 54, 1973, pp. 403-411.

(١٥) Robert Merton. **Social Theory and Social Structure,** The Free Press of Glencoe: 1964, pp. 139-157.

مرتون يعتبر جميع هذه التكيفات توترات، تقود نحو الأنوميا أو حالة انعدام المعايير.

(١٦) محمد مصطفى القباج، «التناقضات بين التنشئة المجتمعية في الأوساط التقليدية والتنشئة المجتمعية بواسطة تقنيات التواصل في الغرب»، **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية**، العدد ٤٠، ١٩٨٠، ص٥٦ ـ ٧٥.

(١٧) المرجع نفسه، ص ٦٩.

(١٨) المرجع نفسه، ص ٧١.

(١٩) E. Katz, «Communication Research and the Image of Society: Convergence of Two Traditions», in L.A. Dexter and D. M. White (eds.): **People, Society, and Mass Communications,** New York: The Free Press, 1968, pp. 110-121.

(٢٠) سوينغوود يلخص أهم الآراء حول المجتمع الجماهيري.

Alan Swingewood, **The Myth of Mass Culture,** London: Macmillan, 1979.

(٢١) قسطنطين زريق، مطالب المستقبل العربي: **هموم وتساؤلات**، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٣، ص ٤٨.

الفصل التاسع

ملاحظات
حول التعليم العالي والتنمية في البلدان النامية(*)

تمهيد

إن هناك الكثير من الأفكار والمفاهيم الشائعة عن التعليم بوجه عام، والتعليم العالي بوجه خاص، تحتاج إلى المعالجة والمراجعة الجادة والمتأنية، من خلال تجربة الثلاثين سنة الماضية. فقد طرح، مؤخراً، الكثير من الآراء، وأصدر العديد من الأحكام حول هذا الموضوع، جانب بعضها الصواب والموضوعية. وغالباً ما يقتصر الحديث عن التعليم على أبنية المدارس والسعة المكانية، والمناهج الدراسية، والتعاقد مع المدرسين، والقرطاسية والكتب والتجهيزات، والمناصب الإدارية القيادية، التي يتنافس فيها طلاّب المناصب، حتى خيّل للقارىء أو المستمع، أن التعليم ما هو إلا هذه الأمور، وما هذه في حقيقة الأمر إلا المستلزمات الأولية للعملية التعليمية، وأن للتعليم والتربية دوراً استثنائياً في التنمية الاجتماعية والاقتصادية والحضارية، يفوق في أهميته هذه الأمور مجتمعة.

وهذه الملاحظات حول العلاقة الوثيقة بين التعليم العالي والتنمية، أسوقها هنا، علّها تسهم في معالجة هذا الموضوع وتوضيحه للقارىء المثقف المتتبع. وقد اعتمدت الإيجاز والتركيز في عرض الموضوعات، وجعلت لكل موضوع فقرة مستقلة تحمل رقماً لتسهيل الرجوع إليها. وحاولت، قدر المستطاع، تجنّب المصطلحات التخصصية والتبسيط المبتذل.

(*) نشر هذا البحث في مجلة الباحث، العدد ١٤، بيروت ١٩٨٠.

١ ـ فصل في القضايا العامة حول التعليم والتنمية

يكتسب التعليم (العام والعالي) وظائف خاصة استثنائية، في إطار المفهوم الحديث للتنمية الاجتماعية والاقتصادية والحضارية، سنشير إلى أهمها فيما يلي، وسيرتكز حديثنا على السمات العامة المشتركة لهذه العلاقة في البلدان النامية، والكويت من بينها.

١ . ١ ـ إن من أبرز هذه الوظائف الاستثنائية للتعليم في عملية التنمية هو: انتشاره انتشاراً واسعاً بين فئات الشعب المختلفة، وكونه مسؤولية عامة من مسؤوليات الدولة، مما أخرجه من دائرة الخاصة والصفوة، وكذلك من دائرة الوظيفية ـ المهنية الضيقة. وهذه، من دون شك، خاصية استثنائية، لم تعرفها المجتمعات التاريخية قبل الثورة الصناعية[١].

١ . ٢ ـ وقد جرى العرف في دراسات التنمية وقياساتها، أن يؤخذ معدل انتشار التعليم، كمؤشر من مؤشرات تقدم الأمم ورقيها (أي درجة اكتمال عناصر التنمية في المجتمع). ولكننا نجانب الصواب، إن ظننّا أن هذا المؤشر هو علامة من علامات الترف والرفاهية فقط، ومدعاة للتفاخر الأجوف. ففي حقيقة الأمر، إن درجة انتشار التعليم، تعتبر أحد أهم عناصر البناء التحتي (infra - structure) الذي يشكل القاعدة الأساسية لأية عملية تنمية، اجتماعية كانت أو اقتصادية أو حضارية. واشتراط نمو البناء التحتي وديناميكيته، كأساس للعملية التنموية، هو خاصية استثنائية لمفهوم التنمية الحديث، لم يسبق أن شهدته المجتمعات التاريخية من قبل.

١ . ٣ ـ ويقصد، عادة، بالبناء التحتي جميع وسائل المواصلات (كالطرق والجسور والسكك الحديد والنقل بأنواعه) ووسائل التواصل الجمعي (كالإذاعة والتلفزيون والصحافة) والخدمات الأساسية (كالتعليم ووسائل العناية الصحية والرعاية الاجتماعية، والكهرباء والماء والإسكان ووسائل الترفيه والتسلية) وغيرها من الخدمات الأخرى، التي تعتبر من ضرورات المجتمع العصري. ويأتي التعليم في مقدمة هذه الخدمات، إذ بواسطته يتم تهيئة العنصر البشري المدرب لتوفير هذه الخدمات، علاوة على القيام بالأعمال والمهن في مجالات الإنتاج والنشاطات الإنتاجية. ومنشأ هذه الخاصية الاستثنائية للتعليم، يرجع إلى التغيّر النوعي الذي حصل في الفاعليات الإنتاجية والاستهلاكية، بسبب ارتباطها بتقنيات تتطلب إعداداً

خاصاً للعنصر البشري. فأصبح العمل الحرفي والمهني غير مبني على اكتساب المهارات اللازمة عن طريق التدريب التقليدي من «المبتدىء إلى الأستاذ»، أو ما يسمى بالـ (apprenticeship). فقد أصبح اكتساب هذه المهارات يتطلب تأهيلاً وتدريباً منظماً (formal) يعتمد على ثقافة عامة ومتخصصة، تتناسب مع التقنيات الحرفية والمهنية. وهذا بدوره يرجع إلى دخول الآلات وتقنياتها في أداء الكثير من الأعمال، التي يحتاج إليها المجتمع العصري الصناعي.

١ . ٤ ـ ويخطىء من يظن أن هذه التقنيات أو التكنولوجيا، هي عبارة عن آلات ومكائن، تحلّ محلّ العمل اليدوي، أو تسهل العمل غير اليدوي فبحسب. هذا قد يكون صحيحاً من زاوية المستهلك، ولكنه ليس صحيحاً من زاوية المنتج لهذه الآلات والمكائن. فإنتاج هذه الآلات والمكائن والأجهزة، يحتاج، قبل كل شيء، إلى نظم راقية في الإعداد والتأهيل للعنصر البشري، عن طريق التعليم (العام والمهني والعالي) وإلى برامج ومعاهد للبحوث والدراسات، وإلى أساليب متقدمة في تحويل نتائج البحث النظري (في العلوم الأساسية) إلى تطبيقات عملية، حصيلتها الآلات والمكائن والأجهزة، التي نستعملها في حياتنا اليومية. وخلاصة الأمر في الموضوع، أن التكنولوجيا أو التقنيات، التي تتطلبها عملية التنمية، هي العنصر البشري المتعلم، والمدرب، والمؤهل تأهيلاً جيداً، في المقام الأول، وهو الركيزة الأولى لعملية التنمية. وهذه الوظيفة الاستثنائية للتعليم منشئها الثورة الصناعية، وهي خاصية ملازمة لأية عملية تصنيع، في أي مجتمع من المجتمعات العصرية[٢].

١ . ٥ ـ ونتيجة للتغيّر النوعي، الذي طرأ على العمل والعمليات الإنتاجية والاستهلاكية، ودخول التعليم كأساس في الإعداد والتأهيل للقيام بالوظائف المهنية، أصبحت مراحل التعليم المختلفة، هي المقياس الذي يقاس به الحد الأدنى من المهارات الضرورية للقيام بالوظائف المهنية. فالمرحلة الابتدائية، هي أولى المراحل في اشتراط الحد الأدنى (أي القراءة والكتابة أو (literacy))، والمرحلة الثانوية، هي المقياس العام لأداء أغلب أنواع المهن. ثم التعليم الفني والحرفي، لأداء مهن تتطلب درجة أعلى من المهارة والإتقان. ثم يأتي التعليم العالي والجامعي، كحد أدنى لأداء مهن ذات مهارات أعلى مهنية متخصصة (vocational) أو غير متخصصة (libral arts). وقد تطلب الخبرة في أداء بعض الأعمال، ولكنها لا تعتبر

بديلاً من التعليم الرسمي المنظم. ولذلك، تُعد البرامج والدورات التدريبية لمزاوجة الخبرة والتعليم المنظم.

١ . ٦ ـ وقد ترتب على ذلك، أن أصبح التعليم وسيلة رئيسية شكلية (formal) من وسائل توزيع الدخل الفردي والقومي (على الجماعات المهنية) كبديل من الأساليب التقليدية. وبعبارة أخرى، يوزع الدخل في المجتمعات الحديثة بحسب المهنة والحد الأدنى من المهارة والتأهيل، الذي يتطلبه أداء هذه المهنة، مقاساً بمرحلة التعليم المجتازة، أو التي أكملت بنجاح. وقد توصلت الدراسات المتخصصة في هذا الميدان، إلى إثبات كون المهنة ومستوى التعليم (level of educational attainment) المقياسين الصادقين في توزيع الدخل، والدعامتين الرئيسيتين للتدرّج الاجتماعي في جميع المجتمعات المتقدمة والنامية على حد سواء. وهناك من الأدلة ما يقنع بقبول الفرضية القائلة بأن المستوى الذي يحصل عليه الفرد من التعليم، يحدد فرصه (في المتوسط) في الوصول إلى المهن التي يكون مردودها (المادي بشكل الدخل، أو المعنوي، بشكل المكانة الاجتماعية، أو كلاهما) عالياً. واستطراداً، فإن المستوى التعليمي، الذي يصله الفرد، يحدد (في المتوسط أيضاً) درجة نجاحه في حياته المهنية (career) وفي احتمال تحسين وضعه الاجتماعي والمادي (أو المحافظة عليه، إن كان عالياً)[٣]. إن المضاعفات النفسية والاجتماعية والاقتصادية، الناتجة من هذا الوضع، على الأفراد والمجتمع، هي وظيفة خاصة استثنائية للتعليم، في مفهوم التنمية الحديث.

١ . ٧ ـ وهذه الوظيفة الاستثنائية للتعليم، في نظر العلماء الاجتماعيين والسلوكيين، هي خاصية من خصائص المجتمعات الحديثة. فانتشار التعليم وشيوعه، يؤديان بصورة عامة إلى زيادة معدلات الحراك الاجتماعي والسياسي (social and political mobility) أي قابلية الأفراد والجماعات للانتقال من فئة مهنية أو طبقية دنيا، إلى فئة مهنية أو طبقية أعلى، وبالعكس. وهذا الانتقال يتم بموجب قواعد شكلية ومتعارف عليها اجتماعياً، وهي عامة ومفتوحة لجميع فئات الشعب، متمثلة بالتحصيل التعليمي والمهني، بالمقارنة بأنماط الحراك الاجتماعي التقليدية، التي كانت محصورة في فئات معينة، بالتوارث، أو البعد والقرب من ذوي الجاه والسلطة، أو الزواج في أسر غنية، وما شابه. وقد قادت هذه الوظيفة الاستثنائية للتعليم كثيراً من العلماء الاجتماعيين والسلوكيين إلى الاعتقاد بأن شيوع التعليم وانتشاره، سيؤديان، على المدى الطويل إلى مبدأ تكافؤ الفرص في النجاح

في الحياة، بين فئات الشعب المختلفة. ولكن على الرغم من عدم إثبات هذا الاعتقاد في كثير من الدراسات الميدانية، فإن التعليم، من دون شك، يؤدي إلى زيادة ملحوظة في معدلات الحراك الاجتماعي، كما أنه يؤدي إلى إفرازات نفسية وسياسية واجتماعية، تترتب، عادة، على زيادة معدلات الحراك الاجتماعي، لا نستطيع التعرض لها الآن[٤].

١ . ٨ ـ تلخيصاً لما تقدم ذكره من موضوعات، وحتى تتضح أبعاد العلاقة الاستثنائية بين التعليم العالي والتنمية، فإننا نعيد ذكرها بالشكل التالي:

أ ـ كون التعليم، وخاصة التعليم العالي، أصبح مسؤولية عامة من مسؤوليات الدولة، فإن ذلك قد أدى إلى انتشاره انتشاراً واسعاً ومنظماً بين فئات الشعب المختلفة وساهم في رفع المستوى الثقافي والحضاري للمجتمع.

ب ـ ولذلك، فإن معدل انتشار التعليم، بمراحله المختلفة، وخاصة التعليم العالي (ما بعد الثانوي) يعتبر مؤشراً مفيداً إلى رقي الأمم وتقدمها، وإلى تكامل عناصر التنمية الاقتصادية والحضارية والاجتماعية في المجتمع.

ج ـ إن للتعليم العالي ومؤسساته علاقة وثيقة بالتكنولوجيا. ولذلك فإنه يعتبر أحد أهم مستلزمات عملية التصنيع وما تتطلبه هذه العملية من تقنيات متقدمة.

د ـ لقد أصبح المستوى التعليمي مقياس الحد الأدنى للمهارات اللازمة للقيام بالمهن والحرف المختلفة، كبديل من التدريب التقليدي في اكتساب هذه المهارات.

هـ ـ وقد ترتب على ذلك، أن أصبح المستوى التعليمي أحد أهم الوسائل الشكلية في توزيع الدخل الفردي والقومي.

و ـ ولذلك، يعتبر التعليم العالي الوسيلة الشكلية، المتعارف عليها اجتماعياً، لتحسين الأوضاع المعاشية والاجتماعية والحضارية للأفراد والجماعات. ومن ثم، فهو أحد أهم الأسباب التي تؤدي إلى زيادة معدلات الحراك الاجتماعي والسياسي في المجتمع، وما قد ينتج من ذلك من مضاعفات وإفرازات.

٢ ـ فصل في بعض مشكلات التعليم العالي في البلدان النامية

للتعليم العالي قضايا ومشكلات كثيرة، منها تربوية، ومنها اقتصادية، ومنها اجتماعية. ولكننا سنقتصر، في حديثنا عن التعليم والتنمية، على تلك المشكلات

التي تمثل انعكاساً مباشراً للقضايا العامة، التي تعرضنا لها في الفصل السابق، مرتكزين مرة أخرى على السمات العامة المشتركة في الدول النامية.

٢. ١ ـ إن موضوع كم التعليم وكيفه، والجدال حول التأثير السلبي لكم التعليم في كيفه، من الموضوعات المطروقة، والتي تثار باستمرار، ومن جيل إلى جيل. ولكننا سنقوم بإعادة طرح هذا الموضوع من منطلق آخر، ولنسأل:

أ ـ ماذا يتعلم الطلبة؟ ب ـ كيف يتعلم الطلبة؟ ج ـ لِمَ يتعلم الطلبة؟

فالسؤال (أ) يتعلق بالمادة الدراسية، والمعلومات والمهارات الأساسية، والجانب الخلقي القيمي من التربية (مثلاً: المواطن الصالح) التي يتحتم على الطلبة الإلمام بها ودراستها. وليس هناك من خلاف كبير حول هذه الأمور، وإن اختلفت من مجتمع إلى آخر في التفاصيل. والسؤال (ب) يثير موضوع المناهج الدراسية وسبل التدريس، وأساليب التقويم. وهناك من دون شك، بعض الخلاف حولها بين المختصين في التربية. أما السؤال (ج) فالإجابة عنه، تتناول قضية حساسة ودقيقة جداً، وهي موضوع هذه الملاحظات. والإجابة المبدئية عن هذا السؤال، استخلاصاً من القضايا التي أثيرت في الفصل السابق، يمكن أن تأتي من اتجاهين، يوصلان إلى النتيجة نفسها: فمن وجهة نظر الدولة، تعليم الطلبة هو مسؤولية عامة، تهدف إلى «خلق جيل مثقف واعٍ»، وهو أحد مستلزمات عملية التنمية. ومن وجهة نظر الطلبة، فإن التعليم هو الوسيلة الرئيسية، المتعارف عليها اجتماعياً، لتحسين وضعهم الوظيفي والاجتماعي، وسبيلهم إلى النجاح في الحياة.

٢. ٢ ـ ولكن من التدقيق في هذه الإجابة، وتطبيقها على واقع الحال، يتكشف لنا أن وراءها مشكلة مهمة جداً، وهي غلبة الجانب النفعي على الجانب التربوي التعليمي، في معظم الدول النامية، والكويت من بينها. فالسواد الأعظم من الطلبة، يلتحقون بالجامعات والمعاهد، ليس ليتعلموا، بل ليحصلوا على شهادة بأنهم تعلموا، حتى أصبحت هذه الشهادة جواز المرور إلى حياة أفضل، بينما تحولت عملية التعلّم إلى شيء ثانوي وهامشي. وما هذه إلا أعراض مرض حضاري خطير، يسميه رونالد دور «مرض الشهادة»، أو ميكانيكية التأهيل الدراسي (redentialling)[٥]. دعنا نشرح ما المقصود بمرض الشهادة.

٢. ٣ ـ عندما نتكلم على (التعليم والتربية بالمعنى الأوسع) في الأحوال

الاعتيادية، نقصد بذلك عملية التعلم، التي تتم من خلال الدراسة المنظمة أي: التربية ـ التعليم.

أما في الدول النامية، فتتحول التربية إلى عملية تأهيل دراسي، ولا تغدو عملية التعلّم، إنما يمسي الهدف هو الشهادة بأن فلاناً من الناس قد اجتاز مرحلة كذا من التعليم. فارتبطت مراحل التعليم ارتباطاً ميكانيكياً، آلياً بمستويات الدخل ومعايير النجاح وقيمه: فالدرجة المالية الثامنة، من سلم الرواتب والأجور، لمن لم يكمّل المرحلة الثانوية. والدرجة المالية السادسة لمن أكمل التعليم الثانوي. والدرجة الرابعة لمن حصل على مفتاح النجاح السحري: الشهادة الجامعية. ويتحول الحصول على الشهادة بأي ثمن إلى دافع أولي، ذي انعكاسات سلبية خطيرة على اتجاهات الطلبة وأخلاقياتهم، وعلى محتوى (ماذا) ومنهج (كيف) التعليم أيضاً.

فمحتوى المادة والمهارات الذهنية المطلوبة، لا علاقة لهما بفهم الطالب أو بدرجة استيعابه، بقدر ما هي معلومات صماء، تجتر اجتراراً طيلة العام الدراسي، وتسترجع في الامتحانات، وهنا[٦] يكون الطالب رهين رحمة أو تشدّد الممتحن والمصحح والمراجع، في جو ينعدم فيه التفاعل الديناميكي بين الطالب وبيئته، الذي هو أساس العملية التربوية. وتنقطع صلة الطالب بهذه المعلومات بمجرد حصوله على الشهادة، وكثيراً ما يكون الغش في الامتحان سلاحه في النجاح.

٢ . ٤ ـ إن شئنا أن نبحث عن أسباب هذه الظاهرة وجذورها، فهي منغرسة في صلب نظمنا التربوية والفلسفات التربوية (إن وجدت) التي تحكمها، وفي السياسات التوظيفية (إن وجدت) التي تكون المعبر لهؤلاء المؤهلين دراسياً، أو الحاصلين على الشهادة، إلى سوق العمل. وسأعود إلى الحديث عن هذه الموضوعات بشيء من التفصيل في ما بعد. فهناك جانب آخر من المشكلة، يجب أن نوجه انتباهنا إليه الآن، بل لنقل، على سبيل الفرض، الذي يحتاج إلى مزيد من البحث قبل قوله: وهو أن الإقبال على التعليم العالي محكوم، في معدلاته العامة، «بالإدراك المشترك لهيكل الفرص المتاحة»[٧] في التوظيف. فمعظم الذين ينجحون في الثانوية العامة، يتساءلون: أي من المجالات وميادين التخصص العالي أو الجامعي، تخوّلني شهادته أكبر قدر من (أ) الدخل و(ب) المكانة الاجتماعية و(ج) الأمان في العمل، بأقل قدر من الجهد والدراسة؟ ويتفاوت الطلبة في تقديراتهم لأهمية (أ) أو (ب) أو (ج) بحسب الدوافع الشخصية والبيئة الأسرية والاجتماعية. وغالباً ما يختار الطلبة تخصصاتهم (في حدود الاختيار المتاح لهم) تلك التي تخولهم

العمل في الميادين التي توجد فيها شواغر كثيرة بحسب تقديراتهم لـ (أ) أو (ب) أو (ج)، بغض النظر عما إذا كان هذا العمل يتناسب مع قدراتهم وميولهم وتطلعاتهم المستقبلية[8].

على سبيل المثال، إذا كانت الدولة في حاجة إلى مهندسين، فالكل ينصحك بالالتحاق بكلية الهندسة. ولكنك إذا كنت ترغب في دراسة الرياضيات البحتة، أو الفلسفة، فالكل يسألك كيف ستعيش في ما بعد.

٢ . ٥ ـ إن اختيار التخصصات بهذه الطريقة، يؤدي، في أغلب الدول النامية، إلى فقدان التوزيع العددي المتوازن على التخصصات والمهارات المختلفة، مما يخلق تناقضاً مع ضرورة تطوير البناء التحتي، وضرورات التنمية الاقتصادية والاجتماعية. وهذا التناقض يتمثل بحالات الندرة والوفر الاصطناعيين في سوق العرض والطلب على القوى العاملة المؤهلة تأهيلاً عالياً. والأمثلة على ذلك كثيرة، ففي بعض الأحيان يزيد عدد المتخصّصين في العلوم الاجتماعية، أو في الإنسانيات، على الحاجة، بينما يندر وجود المهندسين والأطباء، في الوقت نفسه. نقول إن الندرة والوفر في القوى العاملة المؤهلة تأهيلاً عالياً اصطناعيين، لأنهما يبدوان كندرة ووفر من الناحية التوظيفية البحتة (أي مدى توافر مراكز شاغرة لهم) وليس من منظور التنمية الاجتماعية والاقتصادية والحضارية. وسنشرح هذا الموضوع بشيء من التفصيل في خصوصية وضع الكويت في ما بعد.

٢ . ٦ ـ وتلجأ بعض البلدان النامية (ومعظم الدول العربية، بما فيها الكويت، تدخل في هذه الفئة) إلى تقييد سوق العرض والطلب على القوى العاملة المؤهلة تأهيلاً عالياً، إما بتحديد جهات التوظيف، أو بتحديد الدرجات المالية، بسبب الالتزام الضمني لهذه الدول بتوظيف جميع أو أغلب الحاصلين على شهادات عليا، من دون أن يكون هناك تخطيط لحاجة هذه الدول إلى القوى العاملة.

إن انعدام هذا التخطيط، ينعكس جلياً واضحاً في السياسات والنظم التربوية، التي تركز جهودها على التأهيل للمهن العليا. كما أن تقييد سوق العرض والطلب، من دون تخطيط للقوى العاملة، ومن دون وضع ضوابط فاعلة للقبول في المعاهد العليا والجامعات، سيضع هذه البلدان في دوامة قانون التوازن (equilibrium) للنظرية الوظيفية في علم الاجتماع: يجب أن يكون هناك تناسب عددي بين المناصب المهنية وبين المرشحين لشغلها، إذ إن هناك عدداً محدوداً من المناصب المهنية

ذات المستوى العالي، بينما الإقبال على التعليم العالي، ينتج أعداداً أكبر من عدد هذه المناصب الشاغرة، أو التي يمكن أن تشغر في جيل واحد.

٢ . ٧ ـ فتقييد سوق العرض والطلب على القوى العاملة المؤهلة تأهيلاً عالياً، إذاً، يرجع أصلاً إلى سياسات الدولة التوظيفية، والتزاماتها الاجتماعية والسياسية. ولتوضيح هذا الموضوع، لنتصور أن هناك ثلاثة نماذج لسوق العرض والطلب:

أ ـ النموذج الأول، يكون فيه العرض متناسباً مع الطلب تناسباً قسرياً، إما عن طريق التخطيط الدقيق للنظام الاقتصادي والبناء التحتي (كما في حالة دول أوروبا الشرقية) أو عن طريق فرض قيود ثقيلة على القبول في الجامعات والمعاهد العليا (كما في حالة دول أوروبا الغربية).

ب ـ النموذج الثاني، يكون فيه العرض والطلب عرضة لتقلبات سوق القوى العاملة، مع فتح الباب أمام القبول في الجامعات والمعاهد العليا. وفي هذا النموذج، يكون في الإمكان استيعاب الندرة والوفر في القوى العاملة على المدى الطويل، بسبب مرونة النظام الاقتصادي وكفاءة النظم التربوية (كما هو الحال في دول شمال أميركا).

ج ـ والنموذج الثالث، يكون فيه العرض والطلب على القوى العاملة غير متناسبين، بسبب فتح الباب أمام القبول في التعليم العالي، وعدم تخطيط النظام الاقتصادي والبناء التحتي، مع التزام الدولة بتوظيف الخريجين، مما يجعل من غير الممكن معرفة حجم الطلب الحقيقي (كما هو الحال في معظم البلاد العربية). وفي هذا النموذج، تكون لحالات الندرة والوفر نتائج سلبية كثيرة، بسبب ضيق القاعدة الإنتاجية للاقتصاد الوطني، وتدني كفاءة النظم التربوية.

٢ . ٨ ـ ففي الحالة الأخيرة (٢ . ٧ ـ ج) يجب أن نعلم أن التعليم والحصول على شهادة عليا أو جامعية يحدثان تغيراً عميقاً في نفسية الفرد، ويزيدان من مستوى طموحه وتوقعاته. وعندما لا يجد الوظيفة أو المهنة المناسبة، وما يترتب عليها من دخل ومكانة اجتماعية، والتي يعتبرها حقاً مكتسباً، تتولد واحدة أو أكثر في الظواهر التالية[٩]:

أ ـ ظاهرة البطالة المقنعة، عن طريق التوظيف، من دون وجود الحاجة، مما يؤدي إلى انخفاض الإنتاجية ومستوى الدخل. وما التوظيف، في هذه الحالة، إلا وسيلة من وسائل توزيع الدخل. وخير مثال على ذلك جيش ذوي المؤهلات في

مصر، والأجهزة البيروقراطية المتخمة بالموظفين في معظم البلاد العربية.

ب ـ ظاهرة عدم الرضى، والنقمة، والتمرد السياسي. وما التمرد السياسي، الذي قام به الشباب المتعلم في سيلان، في أوائل السبعينيات والذي راح ضحيته الآلاف من هؤلاء الشباب، إلا مثال على ذلك.

ج ـ ظاهرة الزيادة في التأهيل (over - qualification) حيث يضطر الحاصل على شهادة عليا، كالليسانس أو الدكتوراه، إلى القيام بأعمال لا تحتاج إلى هذه الدرجة العالية من التأهيل، كما هو الحال في الهند. وفي هذا إهدار لاستثمارات كبيرة في التعليم، من دون أن يكون مردودها مناسباً.

٣ ـ فصل في قضايا التعليم العالي والتنمية في الكويت

عندما نتكلم على خصوصية وضع الكويت، فيما يتصل بعلاقة التعليم العالي بالتنمية، تثير الموضوعات، التي تطرقنا إليها في الفصلين السابقين، عدداً من الأسئلة الحيوية: هل هناك تصور منظم لدور التعليم العالي في التنمية، لدى المؤسسات التربوية والاجتماعية صاحبة العلاقة؟ ما هو، بالتحديد، دور التعليم في الحراك الاجتماعي، وما يترتب عليه عادة من نتائج[١٠]؟ إلى أي مدى وصل انتشار مرض الشهادة وتفشّيه في مجتمعنا؟ هل لدينا «مشكلة خريجين» في الكويت، أو هل هناك وسائل لعلاجها تحسباً لقيامها؟ ما مدى كفاءة نظمنا التربوية وفاعليتها؟ وما مدى مرونتها في الاستجابة لمتطلبات المجتمع العصري؟

هذه الأسئلة وكثير غيرها، لا يمكن الإجابة عنها إجابة شافية، إلا بمزيد من البحث الميداني والدراسة والتقصي. أما في هذا الفصل، فسأجعل حديثي مقتصراً على أمور ثلاثة: الفلسفة والسياسات التربوية الملائمة لخصوصية وضع الكويت؛ ضرورة تخطيط القوى العاملة (manpower planning) ووضع سياسات توظيفية واضحة في ضوئها؛ مشكلات التكامل بين مراحل التعليم المختلفة في الكويت.

٣. ١ ـ لقد سبق أن ذكرنا، بصورة عابرة، أن النظم التعليمية المتبعة في معظم البلاد العربية، تركز على التأهيل للمهن العليا بصورة غير متوازنة مع متطلبات تطوير البناء التحتي. وفي الكويت إثبات لهذا الزعم، فقد أنشئت جامعة الكويت أولاً، ثم تبعتها المعاهد العليا المهتمة «بالعمالة الوسطى»، علماً أن القانون ٢٩ لعام ١٩٦٦، جاء منظماً للتعليم العالي في دولة الكويت بوجه عام. وبصدور

هذا القانون، وضعت الدولة نفسها أمام خيارين، فيما يتعلق بالسياسة التربوية للتعليم العالي، إما: أ) اختيار سياسة القبول المفتوح (open admination)، أو ب) سياسة القبول عن طريق الاختيار الدقيق (admission examination). وقد اختارت جامعة الكويت، بعد ١٢ سنة من إنشائها، بديلاً وسطاً بين الاثنين، لعدة اعتبارات[١١]، بعد المفاضلة بين السياستين. فقد وجد أن البديل (ب) لا يتناسب مع حاجات المجتمع في دولة نامية، علماً أن كلفته المادية والبشرية أقل من البديل (أ). كما أنه يسهل التنسيق بين سوق التوظيف والبرامج الأكاديمية. إلا أن البديل (أ) يتناسب مع حاجات المجتمع، على الرغم من أنه مكلف مادياً وبشرياً، ويحتاج إلى استثمارات كبيرة، خاصة في استحداث أساليب عالية الكفاءة في توصيل المعلومات إلى أعداد كبيرة نسبياً من الطلبة.

٣. ٢ ـ ولكن مسألة الاختيار بين السياستين التربويتين، ليست بهذه السهولة. فلكل من هذين البديلين فلسفة تربوية تحكمه، وتكون الإطار العام (المرجعي) للعملية التربوية. فالبديل الأول (٣ ـ ١ ـ أ) يهدف إلى نشر المعرفة العليا العامة غير التخصصية، وإلى خلق المثقف العضوي (functional intellectual) لشغل وظائف محددة مقدماً. واختيار أي من البديلين، يؤدي إلى الاختيار بين الفلسفتين أيضاً. والبديل الوسط، الذي اختارته جامعة الكويت، يمكن أن يفسّر على الوجه التالي: إضافة إلى ما تلتزمه جامعة الكويت، أصبحت ملزمة أيضاً، بحكم فلسفتها التربوية، بأن يكون نشر المعرفة العليا جزءاً حيوياً من رسالتها، بغض النظر عما إذا كان هناك وظائف محددة مقدماً للخريجين أم لا. والمرجع في توفير هذه الوظائف، هو السياسات التوظيفية السائدة في المجتمع (القطاعات: العام والخاص والمشترك) التي تتبعها الجهات المستفيدة.

٣. ٣ ـ فالمطلوب، إذاً، ليس معاملة جميع الخريجين على أنهم موظفون مرشحون لشغل الدرجة المالية الرابعة. وهكذا، فليس من المعقول أن يطلب من جامعة الكويت، أو مؤسسات التعليم العالي الأخرى، الكف عن تخريج المتخصصين في هذا الميدان أو ذاك، لأن هذه الجهة التوظيفية أو تلك، قد عجزت عن توفير الوظائف «اللازمة» لهؤلاء الخريجين. فليست مهمة الجامعة ومؤسسات التعليم العالي الأخرى تخريج الموظفين فقط، وليست مهمة الجهات التوظيفية تكديس هؤلاء الموظفين في أجهزتها، من دون وجود حاجة نابعة من مقتضيات العمل. إن مبعث هذا التناقض بين رسالة التعليم العالي والسياسة التوظيفية، هو

ميكانيكية التأهيل الدراسي أو «مرض الشهادة»، الذي سبق ذكره. فرسالة التعليم العالي الأساسية، هي توصيل قدر جيد من المعلومات والمهارات إلى قطاعات واسعة من الشعب، تؤدي إلى أن يحسن المواطن المثقف، المتعلم، عمله في مختلف قطاعات الحياة، وفي المهنة التي تناسبه، وليس تخريج جيوش من الموظفين الذين سيتحولون، تدريجياً، إلى عبء وعالة على عملية التنمية.

٣. ٤ ـ لقد طالبنا، باستمرار، بضرورة وضع تخطيط للقوى العاملة، ورسم سياسات توظيفية واضحة. وذكرنا أن وجود هذين العنصرين، يوضح للطلبة الهيكل الحقيقي للفرص المتاحة للتوظيف، وييسّر لمؤسسات التعليم العالي التنسيق فيما بينها وبين مؤسسات التعليم العام في رسم السياسات التعليمية. ونقصد بتخطيط القوى العاملة، معرفة حاجات المجتمع من القوى العاملة المؤهلة، عن طريق وضع تقديرات موضوعية لهذه الحاجات، ليس على المدى القريب العاجل فقط، إنما على المدى البعيد أيضاً، في ضوء الأولويات القومية والسياسة التنموية التي تتبناها الدولة. ويقصد بالسياسة التوظيفية: مجموع المعايير التي بموجبها يتم التوظيف، والمواصفات المناسبة للوظائف والمهن والأعمال المطلوب أداؤها، فيما يسمى بتقسيم العمل الوظيفي والتقني[١٢].

٣. ٥ ـ ففي غياب سياسة توظيفية واضحة، وفي غياب تخطيط جيد للقوى العاملة، دعنا نفترض: أ) أن تحقيق الكفاية شبه الذاتية (آخذين عام ١٩٧٥ كسنة قياس) من القوى العاملة في الكويت، وتنظيم هجرة القوى العاملة بما يتناسب مع التوسع النسبي في قطاع التصنيع، الخفيف والمتوسط (ربما باتباع أسلوب الرأسمال المكثف) والخدمات المساندة لهما، يقعان في أعلى قائمة الأولويات القومية؛ ب) وأن أهداف السياسة التوظيفية للقوى العاملة، مبنية على أساس زيادة معدلات الإنتاجية برفع كفاءة العامين في هذا القطاع، عن طريق التعليم المهني والعالي (أي إعطاء الأفضلية في التوظيف للمؤهلين تأهيلاً مهنياً عالياً). والسؤال الآن، هل في الإمكان تحقيق هذين الهدفين في فترة زمنية معقولة؟

٣. ٦ ـ إن المعلومات والإحصاءات المتوافرة الآن، لا تتيح لنا أن نقطع برأي، أو أن نتوصل إلى حكم دقيق. ولكن الجداول الإحصائية المرافقة (الملحق الإحصائي في نهاية الفصل) تكشف لنا مجموعة من الحقائق، التي تتصل بموضوعنا وتحتاج إلى وقفة متأنية وتعليق.

أولاً ـ على الرغم من زيادة معدلات التعليم في الكويت، في الفترة ١٩٥٧ ـ ١٩٧٥، والتي يعكسها الجدول الرقم (١) بوضوح، إلا أن مساهمة السكان في القوى العاملة انخفضت من ٤٢,١٪ إلى ٣٠,٦٪ (الجدول الرقم (٢)) للفترة نفسها الواقعة بين السنوات ١٩٥٧ ـ ١٩٧٥. وهذه، دون شك، نسبة متدنية، إذا قيست بحجم الهجرة إلى الكويت وحاجات الدولة من القوى العاملة[١٣].

ثانياً ـ الجدول الرقم (٣) يبين لنا أن النسبة المئوية للقوى العاملة في قطاعات النشاط الاقتصادي الرئيسية الأربعة، في عام ١٩٧٥، تماثل تلك النسب التي كانت سائدة في عام ١٩٥٧، وأن القطاع الصناعي، الذي شهد توسعاً ملحوظاً في السنوات بين ١٩٦٥ ـ ١٩٧٠، قد تقلص مرة أخرى، في عام ١٩٧٥، إلى النسبة المئوية نفسها لنصيبه من القوى العاملة في عام ١٩٥٧.

ثالثاً ـ إن التعليم العالي في الكويت، لم تتح له الفرصة بعد للتأثير تأثيراً إيجابياً في نسبة الذين يحملون مؤهلات مهنية أو عليا في القوى العاملة. فنسبة الكويتيين الذين يحملون مؤهلاً ثانوياً ودون الجامعي، لم تتجاوز ٥,٥٪ من مجموع السكان الكويتيين، في عام ١٩٧٥. ونسبة الكويتيين الذين يحملون مؤهلاً جامعياً أو أكثر، لم تتجاوز ١,٣٪ من السكان الكويتيين في تلك السنة (الجدول الرقم (١)).

رابعاً ـ تحقيقاً لمبدأ الكفاية شبه الذاتية من القوى العاملة (على فرض أن هذا الهدف هو ضمن الأولويات القومية)، لا بد من إعادة التأهيل المهني والوظيفي لنسبة معينة من ثلثي السكان، الذين لا يساهمون في القوى العاملة، أو الذين يساهمون بشكل غير منتج أو لا مثمر. ولا بد من إعادة توزيعهم على قطاعات النشاط الاقتصادي، بحسب مقتضيات تخطيط القوى العاملة.

٣. ٧ ـ يتبين لنا مما سلف ذكره، أن حجم الطلب على القوى العاملة المؤهلة تأهيلاً عالياً، كبير جداً إذا ما قوبل بواقع الحاجة، كما يعكسها الجدول الرقم (١). ولذلك، فإذا كان هناك مشكلة خريجين في الكويت، فإن سببها توظيفي، يتعلق بعدم توازن العرض، وبتحديد جهات التوظيف ومستويات الدخل، مما يخلق أوضاعاً اصطناعية في الندرة والوفر. لنضرب مثالاً على ذلك، لتوضيح هذا الموضوع: الجدول الرقم (٤) يعطينا عدد الطلبة، الذين تخرجوا في جامعة الكويت، في كلياتها المختلفة، للتسع سنوات المحصورة بين ١٩٦٩ و١٩٧٨. من الواضح في هذا الجدول، أن أكثر من ٧٠٪ من خريجي الجامعة، يحملون مؤهلات

في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وأن ٢٠٪ فقط من الخريجين، يحملون مؤهلات في العلوم الطبيعية والرياضيات. لو افترضنا أن الجهات التوظيفية في المجتمع (القطاعات العام والخاص والمشترك) في حاجة في تلك الفترة إلى متخصصين في العلوم الطبيعية، أكثر من المتخصصين في العلوم الاجتماعية، أو بالنسبة نفسها، لكان هناك، من دون شك، عدم توازن في العرض. ولكن عدم التوازن في العرض لن يتحول إلى مشكلة، إلا عندما ننظر إلى هؤلاء الخمسة آلاف خريج، على أنهم موظفون يجب أن يعينوا في الدرجة المالية الرابعة، ويجب أن يشتغلوا في مجالات عمل بعينها: خريجو كلية الآداب يذهبون، في الغالب، إلى وزارة التربية. خريجو كلية الحقوق إلى وزارة العدل. خريجو كلية التجارة إلى القطاع الخاص. خريجو كلية العلوم إلى أجهزة ومؤسسات الخدمات في القطاع العام... وهكذا. إن هذا التقييد في الطلب، هو الذي يخلق حالات من الوفر أو الندرة الاصطناعيين. ونحن هنا لسنا ضد التزام الدولة بتوفير مجالات العمل الملائمة لمواطنيها إطلاقاً، ولكننا نطالب بتغيير النظرة العامة إلى الخريجين على أنهم موظفون(١٤). ونقترح إعداد سياسات توظيفية واضحة، من قبل جميع الجهات المستفيدة، في القطاعين العام والخاص.

٣. ٨ ـ إن لعدم توازن العرض في القوى العاملة، في الكويت، أسباباً كثيرة، نذكر منها ما يلي على سبيل التلخيص والتأكيد:

أ ـ تركيز جهود مؤسسات التعليم العالي، والسياسات التعليمية على التأهيل والتدريب للمهن العليا (المتمثل بالتعليم الجامعي) وإهمال هذه المؤسسات للتأهيل والتدريب للمهن الأخرى التي لا تقل أهمية عن الأولى.

ب ـ فقدان التنسيق والترابط بين مؤسسات التعليم العالي، في فلسفاتها التربوية وسياساتها التعليمية، وفي مستويات كفاءتها العامة، مما يجعل قابليتها للاستجابة لحاجات المجتمع المتغيرة غير مرنة.

ج ـ الميول والاتجاهات السائدة في المجتمع وبين الطلبة، التي تتجلى بالإقبال على تخصصات معينة دون أخرى. وهنا يكون للمؤثرات الأسرية والقيم الاجتماعية، وكذلك للإدراك العام لهيكل الفرص المتاحة، دور ديناميكي.

د ـ ضعف التكامل بين مراحل التعليم المختلفة، المتمثل بالهوة الكبيرة بين

التعليم العام (أي الثانوي) والتعليم ما بعد الثانوي. وهذا موضوع بحاجة إلى مزيد من التعليق.

٣. ٩ ـ قد نتساءل، ما هي علاقة الهوة بين التعليم الثانوي وما بعد الثانوي بعدم توازن العرض في القوى العاملة؟ وفي حقيقة الأمر، إن الإقبال الذي نراه على العلوم الاجتماعية والإنسانية، وضعفه على التخصصات الأخرى (إضافة إلى ما ذكر) يعود في جذوره إلى المرحلة الثانوية وما قبل الثانوية أيضاً. ولتسهيل المعالجة سنحصر الموضوع في ثلاث مشكلات:

أ) نوعية إعداد الطالب؛ ب) ونوعية إعداد المعلم؛ ج) وميكانيكية التأهيل الدراسي. وإذا بدأنا بـ (ج) فإننا نشير مرة أخرى إلى خطر تأصّل «مرض الشهادة» في نظمنا التربوية، ونأمل أن يكون هذا الخطر قد أصبح بائناً واضحاً. أما في (ب) فإن إحصاءات وزارة التربية، تغني عن كل بيان وتبيين. تفيد هذه الإحصاءات[١٥] بأن نسبة المعلمين، ممن لا يحملون مؤهلاً جامعياً، تصل إلى ٤٤٪، ونسبة المعلمين، ممن لا يحملون مؤهلاً تربوياً، تصل إلى ٨٠٪ من مجموع المعلمين.

أما مشكلة إعداد الطالب الثانوي، فهي انعكاس للنقص المتأتي من (ب) و(ج)، يضاف إليهما مشكلة الفصل بين «التخصص الأدبي» و«التخصص العلمي» في المرحلة الثانوية، هذا الفصل الذي لا يستند إلى أسس منطقية أو علمية واضحة، والذي يؤدي بالطالب إلى حصر ميوله واتجاهاته قسراً في ما بعد، في تخصصات معينة، يفصلها حاجز لا يستطيع الطالب العادي أن يجتازه، وهو حاجز الرياضيات، التي هي أحد أهم مستلزمات العصر ولغته. ونأمل أن يتلافى النظام التجريبي الجديد في الثانوية العامة (المسمى بنظام المقررات)، هذا الفصل المصطنع بين فروع العلوم العامة، وأن لا يطل علينا بوجه جديد يسمى «التشعيب».

٤ ـ فصل في بعض الاقتراحات العاجلة حول التعليم العالي والتنمية في الكويت

إن من طبيعة القضايا والمشكلات، التي تقدم ذكرها، أنها تتطلب حلولاً وإجراءات على المدى البعيد، وتحتاج إلى وقت طويل نسبياً، حتى تعطي هذه الحلول مفعولها وثمارها. ولذلك، يجب ألا تفسر الاقتراحات، الوارد ذكرها أدناه، على أنها وصفات جاهزة، تضمن الصحة والشفاء. ويكفينا، في الوقت

الحاضر، أن نشخص المشكلات، ونحدد أبعادها. أما المعالجة الوافية لها، فلن تأتي إلا بعد مزيد من البحث الميداني والدراسة المتقصية المتأنية.

٤. ١ ـ إن إعادة النظر في تخطيط القوى العاملة في الكويت، في ضوء الأولويات القومية، أصبحت ضرورة ملحة. وقد رأينا ما لعلاقة التعليم بالتنمية من خصائص وسمات استثنائية. فإن وضع سياسات توظيفية مرنة، ليست مبنية على درجات مالية فقط، إنما على مواصفات المهن والوظائف أيضاً، بحسب مستويات التأهيل والمهارات التقنية والذهنية المختلفة، فتصبح المعادلة بين التحصيل العلمي (الشهادة) وبين الدرجة المالية، عملية ديناميكية، وليست ميكانيكية آلية. وهذا قد يقتضي إعادة النظر في توزيع الحوافز المالية والمعنوية ومستويات الدخل، بما يتناسب مع السياسات التنموية للدولة.

٤. ٢ ـ وسيترتب على هذا ضرورة إعادة النظر في الفلسفات والسياسات التربوية المتبعة الآن، بقصد توفير أكبر قسط من الكفاءة والمرونة المطلوبتين في النظم التعليمية، واستجاباتها لحاجات المجتمع المتغيرة المتحولة. وأحد أهداف عملية المراجعة هذه، يجب أن يكون محاولة إعادة التوازن النسبي، العددي والمنهجي، لهذه السياسات التربوية، حتى نصل إلى حالة من التوازن بين التركيز على التأهيل للمهن العليا (والاستماتة في الحصول على الشهادة الجامعية) وبين التأهيل للمهن الأخرى، وبين نشر المعرفة العليا غير المتخصصة، لتعم فائدة التعليم العالي فئات الشعب المختلفة، تحقيقاً لهدف «خلق جيل مثقف واع». إن الارتفاع بمستويات الشعب المعاشية والثقافية والحضارية (إضافة إلى كونه أحد مستلزمات عملية التنمية) يجب أن يكون هدفاً بحد ذاته.

٤. ٣ ـ كما أن هناك ضرورة ملحة لإعادة النظر في تكامل مراحل التعليم المختلفة، وفي سياسات المؤسسات التربوية في البلاد. إن إعادة النظر في مناهج التعليم الثانوي، وما قبل الثانوي، وفي إعداد المعلم الثانوي، وما قبل الثانوي (وخاصة في رفع مستوى كفاءته وتحسين أوضاعه المعاشية والمهنية) هي عملية مكملة لإعادة النظر في مناهج التعليم العالي (ما بعد الثانوي) وفي إعداد القائمين عليه. وأحد أهداف عملية المراجعة، يجب أن يكون محاولة إيجاد النظام التربوي، الذي يلائم حاجات المجتمع وخصوصيته، عن طريق التجريب والبحث الميداني. إن نظاماً من هذا النوع لكفيل بتحقيق نوع من التوافق بين القيم والميول

والاتجاهات، في اختيار التخصصات، وبين حاجات الدولة إلى القوى العاملة في عملية التنمية.

٤. ٤ ـ وتحقيقاً لهذا، لا بدّ من دراسة مسألة إنشاء «هيئة مستقلة» أو «مجلس أعلى»، يُعنى بالتعليم العالي في الكويت، بمراحله المختلفة (الجامعي وغير الجامعي) دراسة جادة وعاجلة. إن إنشاء مثل هذه الهيئة أو المجلس، يختص برسم السياسات التربوية، ووضع الإطار العام للعملية التعليمية، في مرحلة ما بعد الثانوية، لأفضل ضمان لتوفير الكفاءة والمرونة لهذه السياسات في التجاوب مع تخطيط القوى العاملة، لأغراض التنمية الاجتماعية والاقتصادية والحضارية.

جدول رقم (١)

أعداد خريجي الثانوية العامة ودون الجامعة وخريجي الجامعة لسكان الكويت، بحسب الجنسية، للأعوام ١٩٥٧ ـ ١٩٧٥

التعليم الثانوي ودون الجامعة				
السنة	أعداد الخريجين الكويتيين	نسبتهم إلى السكان الكويتيين أ	أعداد الخريجين غير الكويتيين	نسبتهم إلى السكان غير الكويتيين أ
١٩٥٧	١٩٧	٪٠,٣	٣,٧٠٠	٪٥,١
١٩٦٥	٢,١٢٣	٪١,٥	١٦,٢٤٦	٪٨,٦
١٩٧٠	٧,٣٠٣	٪٣,٣	٣٠,٠٣٤	٪١٠,٩
١٩٧٥	١٦,٣٠٣	٪٥,٥	٤٣,٢٩٥	٪١١,٩

التعليم الجامعي				
	أعداد الخريجين الكويتيين	نسبتهم إلى السكان الكويتيين أ	أعداد الخريجين غير الكويتيين	نسبتهم إلى السكان غير الكويتيين أ
	٥١	٪٠,٠٧	١,٣٠٩	٪١,٧
	٣٩٤	٪٠,٣	٥,٣٣٤	٪٢,٨
	١,٣٤٧	٪٠,٦	١٣,٠٢٣	٪٤,٨
	٣,٩٧٩	٪١,٣	٢٣,٢٦٧	٪٦,٤

أ ـ مجموع السكان من ١٠ سنوات فأكثر.

المصدر: المجموعة الإحصائية السنوية، وزارة التخطيط، الكويت، ١٩٧٦، ص ٣٦.

جدول رقم (٢)
المساهمة في القوى العاملة في الكويت
بحسب الجنسية للأعوام ١٩٥٧ ـ ١٩٧٥

السنة	العاملون الكويتيون	العاملون غير الكويتيين	مجموع القوى العاملة	النسبة المئوية (القوى العاملة إلى مجموع السكان)
١٩٥٧	٢٤,٦٠٢	٥٥,٦٨٦	٨٠,٢٨٨	٪٤٢,١
١٩٦٥	٤٣,٠٠٨	١٤١,٢٧٩	١٨٤,٢٩٧	٪٣٩,٤
١٩٧٠	٦٥,٣٦٩	١٧٦,٨٢٨	٢٤٢,١٩٧	٪٣٢,٨
١٩٧٥	٩١,٨٤٤	٢١٢,٧٣٨	٣٠٤,٥٨٢	٪٣٠,٦

المصــــدر: K.H. Al-NAQEEB «Social Strata Formation and Social Change in Kuwait», Journal of the Social Sciences (Kuwait University), vol. 5, No. 4-261.

جدول رقم (٣)
توزيع النسب المئوية للقوى العاملة في الكويت
على أربعة قطاعات للنشاط الاقتصادي، للأعوام ١٩٥٧ ـ ١٩٧٥

قطاع النشاط الاقتصادي	١٩٥٧ النسبة المئوية من القوى العاملة	١٩٦٥ النسبة المئوية من القوى العاملة	١٩٧٠ النسبة المئوية من القوى العاملة	١٩٧٥ النسبة المئوية من القوى العاملة
الخدمات	٥٤,٦	٤١,٥	٤٤,٦	٥٥
التجارة	١٠,٢	١٢,٥	١٤,١	١٣
البناء	١٠,٥	١٤,٥	١٤,٣	١٠,٥
الصناعة	٨,٢	٩,٧	١٣,٧	٨

المصدر: K.H. AL-NAQEEB, Op. Cit., P. 257.

جدول رقم (٤)
أعداد خريجي جامعة الكويت، بحسب العام الجامعي والكلية العلمية، للأعوام ١٩٦٩ ـ ١٩٧٨

العام الجامعي	كلية العلوم	كلية الآداب	كلية الحقوق	كلية التجارة
١٩٦٩/ ٧٠	٥٠	٢١٤	ـ	ـ
١٩٧٠/ ٧١	٣٧	١٨٠	٢٢	٩٥
١٩٧١/ ٧٢	٥٠	١٦١	٢٦	١١٨
١٩٧٢/ ٧٣	٦٧	١٧٤	٣٥	١٢٦
١٩٧٣/ ٧٤	٦٥	٢٠٠	٣٤	١٨٩
١٩٧٤/ ٧٥	١١٧	٢٣١	٤٦	١٨٩
١٩٧٥/ ٧٦	١٨٥	٣٥٨	٤٩	١٦٣
١٩٧٦/ ٧٧	١٩٠	٣٩٣	٥٣	٢٢٤
١٩٧٧/ ٩٨	٢٧٣	٣٨٨	٢٩	٢٨٣

المصدر: جامعة الكويت، إدارة التسجيل، إحصائيات عن الخريجين ١٩٦٩/ ٧٠ إلى ١٩٧٧/ ١٩٧٨، صدرت في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٨.

هوامش الفصل التاسع

(١) انظر كارلو سيبولا في قائمة المراجع في نهاية الكتاب. Carlo M. Cipolla: **Literacy and Development in the West.**

(٢) انظر سيبولا (المصدر نفسه)، واندرسون. C. Arnold Anderson: **The Impact of the Educational System on Technological Change and Modernization.**

(٣) هناك العديد من الدراسات حول هذا الموضوع، انظر سيول وهاوس على سبيل المثال.
William H. Sewel and Robert M. HAUSER: **Education, Occupation, and Earnings.**

(٤) وتعدّ دراسة جنكز وزملائه حول هذا الموضوع من أفضل الدراسات الميدانية التي نشرت حتى الآن:
C. Jenks. et al: Inequality: **A Reassessment of the Effects of Family and Schooling in America.**

من الإفرازات النفسية للحراك الإجتماعي والتي استرعت انتباه الباحثين مشكلة «تبلور المكانة الاجتماعية» لدى الفرد في الحالات التي تهبط أو ترتفع فيها مكانته الاجتماعية، مما يؤدي إلى حدوث تناقض بين مكانته الشخصية ومكانة عائلته أو البيئة الاجتماعية التي تنتمي إليها أسرته.

(٥) انظر كتاب دور، من ص ١ ـ ١٣ والأمثلة التحليلية التي يتناولها:
Ronald Dore: **The Diploma Disease: Education, Qualification and Development.**

(٦) هنا فقط «يكرّم المرء أو يهان» كما يقول المثل الدارج.

(٧) يجب أن نوضح منعاً للالتباس بأن المقابل الأجنبي لهذه العبارة هو:
The Generalized Preception of the Opportunity Structure.

(٨) لمزيد من التفاصيل راجع دراسة بلاو:
M. Blaug: **Education and the Employment Problems in Developing Countries.**

(٩) لمزيد من التفاصيل راجع رونالد دور (المصدر نفسه)، وكذلك سملسر، ولبست (من ص ٢٩ ـ ٤٢).
N. J. Smelser and S. M. Lipset: **Social Structure, Mobility and Development.**

(١٠) من الدراسات الأولية التي أجريتها حول هذا الموضوع يتبين أن للتعليم الدور الرئيسي في تفسير التقلبات في معدلات الحراك الاجتماعي في الكويت للفترة بين ١٩٥٠ ـ ١٩٧٠. ولكن نوعية المعلومات المتوافرة الآن تجعل من غير الممكن التعميم القاطع الذي يحتاج إلى مزيد من الفحوص التحليلية.

(١١) تقرير لجنة وضع سياسة القبول في جامعة الكويت، آذار/مارس ١٩٧٨، من ص ١ ـ ٩ وقد اعتمد مجلس الجامعة توصيات اللجنة في نفس العام الدراسي.

(١٢) والمقابل الأجنبي لهذا المصطلح هو:
Functional, and Technical Devision of Labor.

(١٣) التفسير المنطقي لهذه الظاهرة هو أن الزيادة السكانية (الطبيعية) عالية جداً، أو أن نسبة القُصَّر والنساء غير العاملات في السكان غير الكويتيين قد ازدادت زيادة عالية. ولكن هذا التفسير يحتاج إلى إثبات لا أعلم إذا كان أحد من الباحثين قد توصل إليه.

(١٤) الموظف يُعلم ويُطالب بتلقي الأوامر ويعلم ويطالب بحسن تنفيذها. الموظف لا يطالب بأن يمتلك روح المبادرة أو أن يقدم العمل الخلاق أو الحلول المبتكرة. والموظف لا يُعلم على تحمل المسؤولية والاستقلال بالرأي. الموظف يعطي الأمان في العمل وضمان المعاش التقاعدي أهمية استثنائية.

(١٥) وزارة التربية، إدارة التخطيط والتدريب، قسم الإحصاء، نشرة إحصائية رقم (١٩)، بتاريخ ١٤/١/١٩٧٨، من ص ١ ـ ٢.

مقتبس من التقرير الأولي لإنشاء كلية التربية، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٩، ص ١٠.

الفصل العاشر

المشكل التربوي والثورة الصامتة: دراسة في سوسيولوجيا الثقافة[1]

«هيا بنا، إذاً، لنطلق لخيالنا العنان، ولنمضِ ساعة فراغنا في رواية هذه القصة، قصة تعليم أبطالنا/ حراسنا».

[جمورية أفلاطون،
الكتاب الثاني
ترجمة فؤاد زكريا، ص ٢٢٤]

التعليم.. التعليمات.. تنمية القدرات

يعيش العرب، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، على شفا منقلب تاريخي عظيم. ويمكننا أن نحصي ستة معالم، على وجه التحديد، في الطريق إلى هذا المنقلب التاريخي العظيم: ١٩٤٩، ١٩٥٦، ١٩٦٧، ١٩٧٣، ١٩٨٢، ١٩٩٠. هذه المعالم تمثل هزات سياسية واقتصادية وعسكرية ـ هزات مادية، يمكن عدّها وإحصاؤها، بمعدل هزة كل سبع سنوات في الاثنتين والأربعين سنة منذ ١٩٤٨ ـ ١٩٩٠. ولكن هناك هزات ليست ملموسة بذاتها، تعرضت لها الثقافة العربية في الفترة الزمنية نفسها، فاضطرب بسببها الفكر العربي، ليس من السهل عدُّها وإحصاؤها، ولكن أثرها لا يقل عن الهزات المادية فداحة وجسامة.

ومن أشد ما يدعو الباحث إلى الحزن، أن الكثير من الكتّاب والمثقفين العرب، يكتبون عن أزمة الثقافة واضطراب الفكر عند العرب منذ أمد طويل[2]، ولكن

أغلبهم يتوقف عند حد الإعلان والتبشير بهذه الأزمة أو تلك، حتى صارت العناوين المبشرة بالأزمات «تجارة»، وأكاد أقول «صناعة» مربحة وطريقاً إلى الشهرة. فالأمر لا يتوقف عند التنظير للأزمات، إنما يتعداه إلى الدرس الميداني والتحليل الأمبريقي والتشخيصي للأسس الاجتماعية للثقافة. وسأحاول فيما يلي، أن أحصر اهتمامي في عنصر واحد أو جانب واحد من أزمة الثقافة واضطراب الفكر، وهو المشكل التربوي، إذ إن في المشكل التربوي، تكمن عملية إعادة إنتاج عناصر الأزمة التي يعانيها الفكر العربي والثقافة العربية. وسأحاول أن أبين أن ما يظهر على أنه أزمة في المناهج التعليمية، وافتقار إلى الفلسفة التربوية، وضعف في التحصيل الدراسي لدى الطلبة، يخفي وراءه مشكلاً مستعصياً، يمكن أن يمس أعمق أعماق الثقافة العربية والوجدان القومي.

والمشكل التربوي لا يتصل بنسب ومعدلات القرتابة (معرفة القراءة والكتابة والحساب (literacy - numeracy) إنما بوظائفهما. فنسب القرتابة، إذا ما أخذت على أنها مؤشر إلى الحضارة، تدل على أن أكثر من ٧٠٪ من سكان العالم العربي، وثلثي السكان في الكويت، كانوا يعيشون تحت خط الحضارة (أسوة بخط الفقر كمؤشر إلى توزيع الدخل القومي) في سنة ١٩٦٨، كما هو موضح في الجدول الرقم (١). وأن نسبة الأميين قد انخفضت إلى حوالى ٢٦٪ لسنة ١٩٩٠، لتسع دول عربية في الجدول، مع تفاوت بين أمية الذكور والإناث. ولكننا نعلم أن هذا المؤشر خادع وغير دقيق، لأنه يدل على شيء آخر/ إضافي، بني فيه بصورة مفتعلة.

إنه يدل على أن في الحضارة العربية الحديثة، وبخاصة بعد انتشار التعليم النظامي منذ منتصف القرن الماضي، تياراً عميقاً متحيزاً ضد المعرفة التقليدية، أي التعليم عن طريق المشافهة، والتعليم بالتدريب المباشر على المهارات التقليدية، من حرف وصنائع. وأن هذا التحيز كان باستمرار إلى مصلحة المهارات الذهنية والتفكير المجرد. ولذلك، لا يتورع الغربيون عن تعريف الذكاء بأنه التفكير المجرد (أو القدرة على التفكير المجرد). وقد وجد هذا التحيز صداه في المجتمع العربي، لأن تراثه الحضاري أشد في تحيزه ضد المهن والعمل اليدوي. وظاهرة العزوف عن العمل اليدوي واضحة وقديمة ومستفحلة. فأساس المشكل، إذاً، هو هذا التحيز القيمي المضمر، الذي يضع للذكاء مراتب، هي ليست منه، إنما تتصل بالقيم، والجاه والسلطة.

ولكن المفاضلة بين المهارات اليدوية والمهارات الذهنية، على ما تخلقه من تمايز اجتماعي، تتصل بمشكلة أخرى، لا يمكن تجاوزها بسهولة، وهي أن الأفراد يختلفون بالقدرات. فليس كل الناس قادرين على أداء حرف يدوية ماهرة، ولا كل الناس يفلحون في الرياضة والتجارة والإدارة. ولكن الإشكال الأهم من كل ما تقدم، هو أن التعليم الرسمي المنظم، يصبح بمرور الزمن، وسيلة ليس لتنمية القدرات وتناسبها مع حاجات المجتمع، إنما لتقويم القدرات بحسب تسعيرة عامة للعمل فقط، أو في المقام الأول. وهنا نكتشف أن للتحيز إلى مصلحة المهارات الذهنية ضد المهارات اليدوية وظائف أخرى. فتعليم المهارات اليدوية، يهيّىء الفرد لامتهان مهنة ما، من دون أن يسعى إلى توسيع مداركه وزيادة معلوماته. بينما التعليم لاكتساب المهارات الذهنية، يوسع مدارك الفرد، ويزيد معلوماته، ولكن يجعله معتمداً في كسب دخله على سلطة من يملكون الثروة، ومن يسيطرون على الموارد. فلا غرابة، إذاً، أن تسعى نظم التعليم ومناهج التربية في كلتا الحالتين إلى الضبط الاجتماعي، بدلاً من تكريس الحرية المترتبة على المعرفة، وإلى توليد المسايرة والانصياع لمعايير الجماعة، للمحافظة على الوضع القائم (status quo) بدلاً من زرع روح التمرد المبدع البناء عليه، بقصد تغييره الواعي المقصود.

جدول رقم (١)
متوسط نسبة الأمية المقدرة لعامة السكان لبعض الدول العربية، بين سنتي ١٩٦٨ ـ ١٩٩٠، (١٥ سنة فأكثر)

الدولة	سنة ١٩٦٨	سنة ١٩٩٠	الذكور	سنة ١٩٩٠ الإناث
الأردن	٤٥,٦٪	١٩,٩٪	١٠,٧٪	٢٩,٧٪
الإمارات	٦٦,٥	-	-	-
البحرين	٩٥	٢٢,٦	١٧,٩	٣٠,٧
تونس	٦٨,٩	٣٤,٧	٢٥,٨	٤٣,٣
الجزائر	٧٨,٣	٤٢,٦	٣٠,٢	٥٤,٥
السعودية	٨١,٢	٣٧,٦	٢٦,٩	٥١,٩
السودان	٨٥,٥	٧٢,٩	٥٧,٢	٨٨,٣
سوريا	٥٥,٨	٧	٣,٩	١٠,١
الكويت	٧١	٢٧	٢٢,٩	٣٣,٣
مصر	٦٥,٧	٥١,٦	٣٧,١	٦٦,٢
متوسط البلاد العربية	٧٠,٧٪			

المصدر: خلدون حسن النقيب ومبارك العدواني (محرران) **ثورة التسعينيات: العالم العربي وحسابات نهاية القرن**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، ص ٢٨ .UNESCO. Statistical Yearbook. Paris, 1992.

الضبط والربط: من التراث إلى التفرنج

لقد اعتمد التعليم الابتدائي الرسمي المنظم، أساساً، على فكرة الضبط والربط وأسلوب الصم والتلقين. ويبدو أنه من غرائب المصادفات أن يبدأ هذا المنهج في الهند، في كنف شركة الهند الشرقية، سنة ١٧٩٥، على يد الدكتور بل، ومن ثم في إنكلترا على يد جوزيف لانكستر، وفي فرنسا في المدارس الصغيرة (petites ecoles)، وعلى يد البروفسور أندريه جندوره بين سنوات ١٨٠٠ ـ ١٨٣٥[٣]. كيف تتداخل أفكار الضبط والربط من جهة، في أسلوب الصم والتلقين (rote)، ومن

جهة أخرى تجد وصفاً دقيقاً لها في كتاب تيموثي ميتشل عن استعمار مصر الثقافي[٤]؟ فبعد أن استولى الاستعمار البريطاني على أجسام المصريين، سعى بسابق تخطيط منه (أو من دون سابق تخطيط، لا فرق) إلى الاستيلاء على أرواح المصريين، عن طريق إدخال منهج بل/ لانكستر إلى مصر.

يتعلم التلميذ، بحسب هذا النظام، الطاعة المطلقة أولاً، ثم مبادىء القرتابة ومبادىء الحساب بأسلوب الصم والتلقين. ومن خلال الطاعة المطلقة، بحسب تعليمات المدرسة المتشددة، مثل تنظيم أوقات الدوام، وأوقات النوم، وأوقات الفراغ، وقواعد السلوك وقوائم الممنوعات الطويلة، يتعلم التلميذ شيئاً آخر إضافياً، هو المحافظة على قيم ومعايير المجتمع التي ترسخ الوضع القائم، وهو ما يطلق عليه إيليش المنهج الخفي. فجزء كبير مما يتعلمه التلميذ، ليس له علاقة بمحتويات الدروس، إنما يقصد طلب الطاعة المطلقة جعله يستهلك استهلاكً سلبياً (passive consumption) كل التحيزات الدينية والقيمية والأيديولوجية، التي يزخر بها أي مجتمع. ولا تستهدف المدارس في التعليم الرسمي النظامي تحقيق المساواة في قدرات الأفراد الخلاقة وتنميتها، إنما ترسيخ اللامساواة في هذه القدرات[٥].

ولا توجد عناصر هذا المنهج الخفي بشكل مكتوب في المقررات الدراسية، إنما في اللوائح المنظمة للسلوك، وفي الضغوط التي يتعرض لها التلاميذ للالتزام بما تعارفت عليه الجماعة في المدرسة، كانعكاس لما يحدث في المجتمع. فجيل الرواد، الذي إنتقل من الأزهر، عندما بدأ دوره يضمحل بفقده استقلاليته، إلى دار العلوم، التي صممت في الأصل على غرار المدرسة الفرنسية (école normale) يجسد حقيقة هذا المنهج الخفي، بتكريس المرجعية التراثية التقليدية، كما تجلت في آراء الشيخ حسين المرصفي. فجيل الرواد كان جيل نخبة، تعلمت كيف تتقبل وضع الفكر في قوالب تراثية حديدية، وترفض التحرر مما استقر في عرف الجماعة، أو ما تعارفت عليه الأجيال، فاختلقت معركة أو معارك بين القديم والجديد، كتلك التي دارت بين الرافعي وطه حسين[٦].

وإذا كان طه حسين ورجالات جيله، من أمثال علي عبد الرازق وسلامة موسى، والتيار الليبرالي في سوريا ولبنان يمثلان الجديد، فإن هذا الجديد يمثل ثورة جعلت الأمور تقف على رأسها، وليس على قدميها، لأنها ثورة نقلت العالم العربي من أصولية منهج دار العلوم إلى أصولية المناهج الوضعية الغربية. فأصبح العلم مقصوراً على نخبة ترى أن الثقافة، والثقافة العليا، الغربية، هي أساس التقدم

والترقي. فازدحمت مناهج البكالوريا العربية بخليط من التيارات «التحريفية»، لإعادة تفسير التراث، بحسب مواصفات الوضعية الغربية، فأعادت اكتشاف المعتزلة وإخوان الصفا، وشككت في مصداقية الشعر القديم، ونادت بالعودة إلى المصدر في تراث الإغريق، وأدخلت الاهتمام بمدارس الفكر الغربية، من مثالية ومادية واشتراكية وقومية... إلخ. وكان هذا يتماشى تماماً مع تعريف التقدم أو الترقي، أي اللحاق بالغرب وثقافته وليبراليته أو اشتراكيته.

ولكن فلسفة التعليم في هذه الفترة، وبخاصة بعد إنشاء معهد التربية للمعلمين سنة ١٩٢٩، تأثرت تأثراً كبيراً بالمدرسة البراغماتية، وبخاصة آراء جون ديوي (منذ نشرها في مطلع هذا القرن). وقد قام مربون، من أمثال إسماعيل القباني وعبد العزيز القوصي وسعد مرسي النجيحي، بالترويج لآرائه، بالتركيز على شخصية الطفل والاهتمام بميوله ونشاطه وإعداده كمواطن صالح، مما قلل من أهمية المادة العلمية وتجزئة المعلومات التي يتلقاها التلميذ. وقد اتسع نفوذ هذه الجماعة في التربية، بإنشاء مؤسسة فرانكلين، بعد عام واحد من انقلاب الضباط الأحرار، وارتباط تلك الجماعة بهذه المؤسسة. أي أن نفوذ جماعة مؤسسة فرانكلين، قد اتسع في مصر والبلاد العربية، في الوقت الذي بدأ تأثيرها في الفكر التربوي بالاضمحلال في الولايات المتحدة[٧].

وعندما جاءت مجانية التعليم، في بداية عصر الاستقلال، جعلت التعليم أكثر ديموقراطية من تعليم النخبة. ولكن الألوف المؤلفة من التلاميذ الذين التحقوا بالمدارس، كان يحدوهم ليس طلب العلم فقط، إنما حلم الترقي في السلم الاجتماعي عن طريق الوظيفة الحكومية. ولذلك، غلبت على مخرجات التعليم فئات تسعى إلى الوصول إلى وظائف معينة، كانت إما رمزاً للمكانة الاجتماعية الأعلى، أو مفتاحاً للوصول إلى الثروة أو السلطة، أو كليهما. وإذا أردنا أن نتحقق من مسيرة التعليم في مصر، أكثر مراكز صنع القرار السياسي والاقتصادي، ففي الثلاثينيات والأربعينيات، جاء المحامون في المقدمة، وفي الخمسينيات والستينيات، احتل المهندسون (بمباركة العسكر) المكانة الأكبر. أما مخرجات مجانية التعليم في السبعينيات والثمانينيات، فقد عكست ازدياد الطلب على مهن العلوم الإدارية (إدارة أعمال، محاسبة... إلخ) إلى جانب تحول أغلب المهن إلى الاحتراف (professionalization) الذي يطلب فيه إما تأهيل مهني خاص، أو شهادة الدكتوراه، كأساس لقياس المكانة أو المكافأة[٨]. حتى المهن «الثقافية»، من صحافة

وإعلام وفن وأدب وشعر ونقد أدبي والكتابة الأدبية عموماً، تضاءل الجانب الإبداعي فيها، مقابل طغيان الوظيفة الاحترافية (لكسب العيش!).

الفلسفة التربوية ومتطلبات التنمية

ولكن إذا كان عصر الرواد قد اعتمد على منهج الانضباطية والأصولية التراثية في التعليم، وإذا كانت نخبة «التجربة الليبرالية» قد استندت إلى الأصولية الوضعية، تحت تأثير حضارة الغرب، فإن عصرنا الحاضر، في المرحلة النفطية و«الانفتاح» الاستهلاكي، قد افتقد نهجاً تربوياً واضحاً، يوجه التعليم وأساليبه. وربّ قائل إن الفلسفة التربوية السائدة الآن، لم تتخل كلياً عن فكرة اللحاق بالغرب، لأننا ما زلنا، ضمناً أو صراحة، نعتبر أن التنمية هي اللحاق بالغرب. ولكن هذه التنمية قد تلونت بلونين جديدين: بردة فعل التعصب القومي في الخمسينيات والستينيات، وردة فعل التعصُّب الأصولي ـ الديني في السبعينيات والثمانينيات. وليس من الصعب إدراك أن كلا التيارين ما هو إلا ردة فعل تسعى إلى غلق أدمغة التلاميذ العرب، والحجر على التفكير الحر، الناقد، المدقق، غير المتعصب، والعقلاني.

كثيراً ما تصادفنا دعاوى، أن التعليم يجب أن يخدم التنمية، أي أن مخرجات التعليم يجب أن توجه إلى سد حاجات المجتمع من القوى البشرية المدربة. أي أن هدف التعليم الوحيد أو الأهم، بحسب هذا المذهب الوظيفي في التنمية، يجب أن يوجه إلى توفير الكوادر البشرية المدربة، لشغل المهن المنتجة والوظائف الشاغرة التي يحتاج إليها المجتمع. ويبدو هذا المطلب، للوهلة الأولى، كأنه واقعي ومنطقي، ولكنه ينطوي على تبسيط مخل للمسألة، وربط مبتسر، غير مبرر، بين التعليم والتوظيف[٩]. فلو افترضنا أن مجتمعاً صغيراً، كالمجتمع الكويتي، قد استطاع سد حاجاته إلى القوى العاملة المدربة، خلال خمس أو سبع سنوات، مثلاً. فهل ستتوقف عملية التعليم، كأن تغلق المعاهد والجامعات، ويرسل الطلاب الذين لا وظائف لهم إلى بيوتهم، أو أن يدفعوا إلى التسكع في الشوارع؟

وهذا المنطلق يفترض وجود تطابق بين المؤهلات التربوية والمواصفات اللازمة لأداء المهن. فإذا كان أداء مهنة يتطلب مهارة يدوية، لا تحتاج إلى الشهادة الثانوية، أو أداء مهنة يتطلب مهارة ذهنية، لا تحتاج إلى الإجازة الجامعية أو الماجستير، فإن

الذين يؤدون هذه المهن، في هذه الحالة، يحملون مؤهلات أكثر من المطلوب، وتكلفتها الاقتصادية لا تتناسب مع الفوائد المرجوة من التعليم. وهكذا يتضح لنا أن هذا المنطق، الذي يربط بين التعليم والتوظيف، منطق أحادي البعد، يفسر التعليم بحساب الكلفة الاقتصادية والفائدة المادية، قد يبلغ ضرره على المجتمع مبلغاً كبيراً، لأن المسألة، بحسب هذا المنطق، لا تقف عند هذا الحد.

لنفترض أن اقتصاد مجتمع ما في حاجة إلى أطباء ومهندسين ومبرمجي كمبيوتر وأعداد غير محدودة من المحامين. فبحسب منطق الربط بين التوظيف والتعليم، يصبح من المقبول أن نسأل ما حاجة هؤلاء العاملين إلى دراسة التاريخ والجغرافيا وعلم النفس والفلسفة؟ وإذا كان ذلك المجتمع بحاجة إلى متخصصين باللغات الأجنبية، بسبب انفتاح المجتمعات واقتصاداتها بعضها على بعض، فما حاجة هؤلاء إلى الفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء؟ وإذا كان ذلك المجتمع بحاجة إلى متخصصين في إدارة الأعمال والمحاسبة والتمويل، فما حاجة هؤلاء إلى كل ما تقدم أعلاه؟ أليس من المنطقي أن نقلل تكاليف التعليم، بحصره في المهارات التي تتطلبها المهن؟

بل إننا إذا ما تبعنا الطريق، الذي يقود إليه هذا المنطق، إلى نهايته، يمكننا أن نتصور الفوائد السياسية، التي يمكن أن تجنيها النخبة الحاكمة، بتفريغ المجتمع من المثقفين والمفكرين وقادة الرأي. وهذا سيمكن النخبة الحاكمة من جني ثمار زراعة الطاعة المطلقة ومنهج الصم والتلقين، الذي أتقنه التلاميذ في المدارس، بانتشار الاستقرار السياسي والاجتماعي، والسيطرة على عملية التغيير الاجتماعي، وتوجيهها لمصلحتها، لإدامة حكمها. ولكن هل يمكننا تصور مجتمع من هذا النوع، كما توقعه جورج أورويل في رواية ١٩٨٤[١٠]؟

عندئذٍ ستصبح وظائف التعليم (أو أصبحت مثلاً) مجرد إبعاد الأطفال عن الشوارع، ومبرراً لتأخير سن الزواج، ومجرد إعطاء شهادة، بأن شخصاً ما قد انتظم في المدرسة، وتخرج فيها، ومن ثم فهو مؤهل لشغل وظيفة ما[١١]، وتهيئة الأجيال المتعلمة للدفاع عن مصالح القبيلة والطائفة والملة بشكل أفضل، وتوفير مستهلكين، يستطيعون أن يميزوا بين ماركات السلع غالية الثمن، ويستطيعون أن يستهلكوا السلع التي تنتجها الثقافة العليا، ومبرراً لتفاوت الدخل بحسب درجة المهارة المطلوبة لأداء المهن، وتهيئة الأجيال القادمة ليس للاختلاس والتدليس بصورة ذكية، وإنما اكتساب القدرة على تبرير الاختلاس والتدليس، وإنتاج أجيال من الشباب تساق، كوقود، لمعارك التعصب الديني والإثني، في مجتمعات لا يستطيع

مواطنوها، بسبب النقص في تعليمهم، استشراف مستقبل أفضل، فهم لا يقدرون أن يفلتوا من أغلال الواقع المادي المحيط بهم، ومن براثن الجهل بالأمور وما يولده هذا الجهل من تعصب وخنوع للسلطة، فليس كل الجهل عدم الإلمام بمبادىء القرتابة.

الأهداف التربوية: المعرفة والسعادة، هل تجتمعان؟

لا نستطيع أن نقوِّم في الوقت الحاضر إمكانية قيام مجتمع من هذا النوع. ولكنها صورة لمجتمع قاتم جداً، لأن هذا المجتمع لا يمتلك عناصر الحياة، التي تجعله يواجه تحديات معركة البقاء في الركب الحضاري لأواخر الألف الثاني من السنين، في الحقبة المشتركة (common era) للحضارة الإنسانية[١٢]. وأغلب الدول الغربية، التي نريد اللحاق بها، تجعل التعليم إلزامياً بكل فروعه حتى المرحلة الثانوية، ولكنها تقصر التعليم الجامعي على فئة خاصة من الناجحين في سلسلة من الاختبارات والمسابقات، ما عدا الولايات المتحدة والدول الإسكندنافية. وقد استنت أغلب الدول العربية لنفسها سياسة الباب المفتوح في التعليم الجامعي، من دون أن تلتزم بأهداف تربوية معينة في التطبيق الفعلي، خلافاً لكل ما يعلن أو يكتب في برامج الحكومات الرسمية.

وإذا ما أعدنا صياغة الأهداف التربوية لسياسة التعليم، فيمكننا أن نقول إن المطلوب من ورائها من حيث المبدأ:

توفير المعرفة بكل فروعها لعامة المواطنين، واعتبار أن هذا حق من حقوق المواطنة، وليس حكراً على نخبة معينة، ولا يقتصر على جزئية من جزئيات عملية التعليم، في توفير الكوادر المدربة، وأن هذا الحق يمتد إلى اختيار نوع التعليم ونوع المدرسة التي يختارها المواطن، في العودة، في أي وقت يشاء، إلى مقاعد الدراسة، للاستزادة من العلم، أو لتغيير مهنته، أو الزيادة في إتقان أدائها، أو أي هدف آخر فيه مصلحة عامة. وأن المعرفة هي الأداة المقبولة اجتماعياً، ليس للترقي في السلم الاجتماعي أو الارتفاع بمستوى المعيشة فقط، إنما هي أداة للتحرر من قيود المثبطات المادية الحاضرة والماضي المتحجر، الذي تجاوزه الزمن، وهي الأداة إلى السعادة والحياة الهانئة، المتحررة من قيود الجهل والتعصب.

إن أهم عنصر منفذ للأهداف التربوية هو المعلم. ويحفل الأدب والتراث

والسياسات الحكومية بالإشادة بدور المعلم في العملية التربوية. . . ولكن الواقع يقول عكس ذلك. إذ إن هناك تياراً عميقاً في الحضارة العربية الإسلامية (وكذلك في الحضارة الغربية) يتحيز ضد المعلم (أو المثقف عامة) إلى حد الاضطهاد، ويجعل مكانته الاجتماعية متدنية عن سائر المهن المماثلة في التأهيل. فمن نوادر الجاحظ المشهورة، دعوته إلى عدم قبول شهادة المعلم، لأن صحبته للأطفال طول اليوم، تؤدي به إلى خفة العقل والحمق. وكون مهنة التعليم تجعل صاحبها في عوز مستديم، وعالة على أصحاب المال ونظار الوقف، هو أمر معروف في التراث. وهل هناك ما يدعو إلى الحزن أكثر من حالة أبي حيان التوحيدي، وهو واحد من أعظم الكتّاب العرب، الذي رمى كتبه، التي لم تجلب له السعادة أو حتى الستر، إلى النار وقوداً؟ أما الصورة المعاصرة للمعلم في الثقافة الشعبية، فهي بلا أدنى منازع، شخصية الأستاذ حمام، التي أجاد نجيب الريحاني تصويرها في فيلم غزل البنات: حاجته، ذلته، تدني مكانته. . . إلخ.

وهذا التيار الذي يضطهد المعلم، هو تيار يمكن فهمه في المجتمع التقليدي، الذي لا يحتاج المعلم فيه إلا إلى المهارات التقليدية في تعليم مبادىء القرتابة. والحساب. ولكننا لا نستطيع فهمه في المجتمع المعاصر، حينما أصبحت مهنة التعليم تتطلب إعداداً مهنياً خاصاً ومهارات متقدمة. هناك بطبيعة الحال من يقبل على مهنة التعليم، ليس حباً بالمهنة وإخلاصاً لها، إنما لأنها المهنة المفضلة عند النساء في البلدان العربية، بسبب الاعتبارات العائلية، ولأنها مهنة كسائر المهن الأخرى لمن لا يملك مهارات أخرى تجلب دخلاً أعلى. إن مهنة التعليم في حاجة إلى حوافز معنوية ومادية، ولكننا إذا رفعنا معدلات الدخل في هذه المهنة، فإننا سنواجه بإقبال فئات لا تسعى إلى امتهان هذه المهنة بالذات، إنما تسعى إلى الدخل المالي. ولذلك، فرفع المكافآت والمرتبات، إذا لم يكن مقرراً ببرامج تدريب واختيار دقيقة، لن يكون له تأثير ملموس في الارتفاع بمستوى المهنة وتحسين آداء من يمتهنها.

سبل توصيل المعلومات بين الإبداع والتقليد

إذا أفلحنا نظرياً في تجاوز مسألة الافتقار إلى فلسفة تربوية، وتغلبنا على مشكلة المنهج الخفي في السياسات التعليمية، فإننا سنواجه أحد أهم عناصر المشكل التربوي، وهو كيفية توصيل المعلومات بشكل كفء، أو كيفية إعداد المناهج

التربوية على أسس موضوعية وعقلانية. لأن هذا العنصر في المشكل التربوي، يتصل بأوضاع فتحت فيها مجانية التعليم أبواب المدارس والجامعات على مصاريعها، وشغل المربون بموضوع غلبة كم التعليم (إعداد الطلبة) على كيفه (مناهج الدراسة والعناية الشخصية التي تعطى لكل طالب) كما شغل الساسة والاقتصاديون بمسألة توفير الوظائف لهذه الجموع من الخريجين، بسبب الالتزام الضمني، غير المعقول، بتوفير وظيفة حكومية لكل خريج.

بينما الإشكال الحقيقي يكمن في الخوف من البحث عن بدائل ـ فيها إبداع وابتكار، يتعديان حدود المؤسسة البيروقراطية التعليمية للمدرسة ووزارة التربية، التي اكتسبت قدسية خاصة. ولا يقل المنهج الدراسي الوطني (national curriculurm) قدسية عن مؤسسات وزارة التربية. وكذلك مراحل التعليم، التي سنتطرق إلى كيفية تبلورها، بعد قليل، هي أكثر قداسة من كل ما سبق. فأصبح السؤال السابق، ليس عن توصيل المعلومات بشكل كفء، إنما كيف نحشو أدمغة الطلاب، في اثنتي عشرة سنة (من المراحل الابتدائية إلى الثانوية) بمعلومات، والطالب ينسى في كل سنة ما تعلمه في السنة التي سبقتها. ولا يتخرج إلا وهو لا يعرف إلا مبادىء القرتابة والحساب ونتفاً من المعلومات، وهو ما يمكن أن نطلق عليه الجهل الوظائفي (functional literacy).

ما هو المطلوب من الطالب معرفته؟ هل مطلوب منه أن يتذكر جميع معادلات الرياضيات والفيزياء؟ وكل سلالات الحكام والوقائع التاريخية التي لا صلة لها ببيئته المباشرة؟ هل نوفر له، في المقابل، الوقت اللازم لإتقان مهارة يدوية ـ حرفية أو وسيلة لإشباع هواية ولتذوق الفن، وتشجيعه على الإبداع والابتكار؟ هل ما زلنا نقول للطلاب إن العلم يبحث عن الحقيقة؟ وإن العلوم فروع وميادين من المعرفة، تهدف إلى تفسير الطبيعة والمجتمع، وتبحث عن القوانين المنظمة لسلوك الأشياء والجماعات؟ وإن المعرفة نشاط متصل لا ينقطع، ولذلك لا تنطوي المعرفة بالكون على حقائق نهائية؟ وإن المعرفة هي إشباع لحاجة إنسانية، تنحو إلى تخطي الواقع، وتستشرف المستقبل، فمعرفة المستقبل سر من أسرار الكون، والتنبؤ به هدف من أهداف العلم، كما كان هدفاً من أهداف التنجيم والسحر في الماضي[١٣].

وواقع الأمر، إن المزاوجة بين المعلومات المجردة وسبل الاستفادة منها، تمثّل أحد عناصر المشكل التربوي الأخرى، والتي ليس لها حل مرضٍ في ظل الأوضاع القائمة، وفي ظل عملية التعليم بالجملة. إن الطريقة المثلى هي تعليم الطلاب

التفكير الناقد، الذي يؤهلهم للاعتماد على النفس في تكوين الرأي، وليس على حجم المعلومات المختزنة، ولا في التميز الأكاديمي، الذي لا يوظف في عمل نافع. هذا هو المنهج الذي اقترحه جون ديوي، الذي تمرد فيه على أسلوب بل/ لانكستر. لقد اعتقد ديوي أن هذا المنهج هو الطريقة المثلى في إعداد المواطن الصالح. ولكن كل هذا سيبقى جملاً إنشائية، إذا ما ترجم إلى عمليات وتعريفات إجرائية[١٤].

ماذا يقصد بالمواطنة هنا؟ إن الوعي بالمواطنة هي معرفة حقوقها وواجباتها، كما يتجلى في قدرة المواطنين على التعامل مع السياسة الوطنية والقضايا العامة، على المستوى الوطني، من دون أن يستغلهم السياسيون وأصحاب المصالح الخاصة. ومن مظاهر التعامل مع القضايا العامة معرفة كيفية اختيار النائب لمجلس الأمة، والأسس التي تحاسب الحكومة بموجبها، وتكوين رأي حول قضية البيئة، أو توزيع الدخل القومي، أو العلاقة بالدول المجاورة، وتأصيل إدراك الأخطار التي تهدد الأمن القومي، على أسس واقعية، والتسامح مع أصحاب الرأي المختلف أو العقيدة المختلفة، والقدرة على مقاومة الضغوط من الآخرين أو وسائل الإعلام في تكوين حكم على قضية... إلخ.

فمحصلة التعليم في النهاية هي تحويل المعلومات التي اكتسبها الطالب لتوجيهه نحو «معرفة الصحيح وعمل الصحيح» (right - knowing, right - diong)[١٥]، من دون الحاجة إلى استشارة ملاّ هنا أو مفتٍ هناك، آية الله هنا أو حجة الإسلام هناك. والسبب في ذلك أن المعرفة أصبحت متاحة (نظرياً) للجميع، وأن المجتمع والحضارة في تغير وتحول متصل وسريع، وأن المتعلم أقدر من غير المتعلم، على التكيف مع هذه التحولات والتبدلات، التي تطرأ على الحياة الاجتماعية.

الثورة الصامتة... والتحول في الثقافة

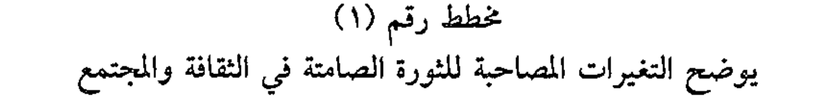
ولكننا، مع الأسف، نتعامل مع المشكل التربوي بمنظار قديم مغبر، لا يعكس التحولات العميقة في الحياة الاجتماعية والثقافية بفعل التقانة العليا وثورة المعلومات وتأثير الميديا وأنماط الاستهلاك المستجدة. وكأننا نريد أن نستدل على قاهرة نجيب محفوظ بخطط المقريزي، أو نعرف قاهرة المعز بكروكي رسمه اللواء زكي بدر. والسبب أن الثورة في التقانة العليا وفي المعلومات والميديا وفي مجال

الاستهلاك، رافقتها، وترتبت عليها ثورة صامتة في القيم والاتجاهات، وفي المهارات التي يحتاج إليها الناس في حياتهم، التي لا تزيد على السبعين سنة في الكويت، ولا تزيد على الخمسين في بلدان عربية أخرى. هذه الثورة الصامتة، غيرت تغييراً جذرياً نظرة الناس إلى الحياة وتصوراتهم عن العالم (world view) إذ وسعت كثيراً طرائق التعليم خارج المدرسة، من التجارب الشخصية في المراحل التكوينية من حياتهم، والمراحل التي تعقب ذلك[١٦].

يصور لنا إنغلهارت في المخطط الرقم (١) كيف أثرت هذه الثورة الصامتة في الفرد، من خلال التغيرات التي حدثت على مستوى النسق الاجتماعي، والنتائج التي ترتبت عليها في الدول الصناعية الغربية. إن الأفكار الرئيسية تجد صداها في العالم الثالث، وبخاصة في دول الخليج. فأصبح الدافع للأفراد ومحركهم، ليس الحصول على دخل أعلى أو تحقيق المتطلبات الأساسية، من مسكن ومطعم ومشرب، إنما أمسى غير كاف، الانتماء إلى جماعة معينة من اختيارهم، والسعي إلى تحقيق الذات وإشباع الطموح وطلب احترام الآخرين وتقديرهم.

فالكويتيون بالتجنس، مثلاً، يتساوون مع الكويتيين بالتأسيس، في الامتيازات المادية. ولكنهم يجدون انتماءهم إلى الجماعة الوطنية ناقصاً، بفقدانهم الحقوق السياسية، ويعتبرون هذا النقص مهيناً لهم، ومخلاً بكرامتهم. ومثل آخر: الحصول على منزل أمسى غير كاف، فلا بد أن يعتني الإنسان بمظهر المنزل، من تخطيط وأثاث وديكور، حتى يعكس خصوصيته وذوقه. ومثل آخر: الانتماء إلى الطبقة العليا، أصبح ممكناً بالمظاهر المتصلة بتلك الطبقة (السفر، السيارة الفارهة، التليفون النقال، الملابس ذات الماركات الغالية الثمن). وأضحى لا يفرق بين الطبقة العليا والفئات التي تتظاهر بالإنتماء إليها، إلا النسب وأسلوب الحياة والنظرة إلى العالم.

مخطط رقم (١)
يوضح التغيرات المصاحبة للثورة الصامتة في الثقافة والمجتمع



تغيرات على مستوى النسق الاجتماعي

١ ـ التقدم الاقتصادي والتقانة
إشباع الحاجات الأساسية لفئات واسعة من السكان.

٢ ـ ارتفاع مستويات التعليم

٣ ـ تجربة الجيل المتميزة
عدم التعرض للحرب الشاملة في الجيل الماضي.

٤ ـ توسع وسائل الإعلام
تغلغل الميديا الجماهيرية وارتفاع معدلات الحراك الجغرافي.

تغيرات على مستوى الفرد

القيم

ازدياد الحاجة إلى الانتماء والتقدير والتعبير عن النفس

المهارات

ازدياد حجم فئات السكان التي تملك المهارات اللازمة للتعامل مع القضايا العامة في السياسة.

نتائج على مستوى النسق الاجتماعي

١ ـ تغير الاهتمام بالقضايا السياسية وزيادة الاهتمام بقضايا مستوى الحياة ونوعيتها.

٢ ـ التغيُّر في أسس الصراع السياسي وانخفاض أهمية الصراع بين الطبقات الاجتماعية.

٣ ـ تغيرات في دعم المؤسسات الاجتماعية القومية، وانخفاض شرعية الدولة ـ القومية، وازدياد أهمية التجمعات غير القومية والولاءات القبلية.

٤ ـ التغير في نوع المشاركة السياسية، بانخفاض التعبئة الموجهة من أعلى من قبل النخبة السياسية إلى التعبئة المتحدة للنخبة نحو القضايا التي تهم المجتمع.

المصدر: Ronald Inglehart. **Cultural Shift in: Advanced Industrial Countires** - Princeton University Press, 1990.

النتائج المتناقضة للثورة الصامتة

إن الجيل الذي يعيش في ظل هذه الثورة الصامتة، يخضع لتأثيرات متناقضة، لا نستطيع الدخول في سبب تناقضها، في السياق الحالي. فهذا الجيل يملك مهارات أفضل للتعامل مع السياسة والقضايا العامة، ولكنه جيل تشكل وعيه وتلونه وسائل الإعلام أو الميديا.

هذا جيل تجاوز درس الأسد والثعلب، الذي كان يدرسه الأستاذ حمام، إنما هو جيل الأبطال الألكترونيين وسلاحف النينجا ومدرسة المشاغبين. وهذا الجيل أحسن تعليماً، وأوسع أفقاً، ولكنه فقد الثقة بالدولة ـ القومية، المبنية على فكرة الأمة ذات الخصائص والمصالح المشتركة. ولذلك، فهو يوظف تعليمه لإذكاء النعرات القبلية والطائفية ـ تلك هي الجماعات التي يحس في كنفها بالأمان، بعلاقاتها الوشائجية (من حيث إن الوشيجة هي صلة الرحم العميقة الجذور في اللاوعي الجمعي).

ومن المظاهر المتناقضة اللافتة للنظر، هذه الاستكانة إلى العلاقات الوشائجية، والتبعية لشيخ القبيلة،أو الداعية ـ المفتي، أو حجة الإسلام، في الوقت الذي تتملك هذا الجيل نزعة التحدي للنخبة المهيمنة والحاكمة. فالتمرد يأخذ شكل التطرف الديني، أو الرقص في الديسكو. الغضب من اختلاس المال العام، مع معرفة أن الاختلاس هو الطريقة الوحيدة للثروة بسرعة من دون جهد أو تعب. ويمكننا أن نتصور حالة شاب متعلم، لا ينقصه الذكاء أو الدهاء أو كلاهما، وهو من أبناء المتجنسين، لا يملك واسطة أو سنداً، ويجد صعوبة في الحصول على عمل، ويريد في الوقت نفسه أن يظهر بمظهر في حدود المتوسط العام للطبقة الوسطى، الذي يفوق إمكاناته المادية الحاضرة، والمتوقعة، والذي يرى استحالة تحقيق طموحه في الوصول إلى نمط استهلاك الطبقة العليا، وكسب احترام الآخرين في الوقت نفسه.

ليس أمام هذا الشاب إلا الانسحاب أو الانطواء أو الهروب، باللجوء إلى الانحراف والمخدرات أو الاختلاس والتدليس. فالتعليم الذي يرفع من طموحات الأفراد وتوقعاتهم، لا يعلم، في المتوسط، القناعة أو الرضى بمكان الفرد وجماعته في السلم الاجتماعي، ولذلك، فهو يدرك في وقت مبكر، أنه ليس للمدرسة علاقة بالنجاح في الحياة، فالتعليم بات في ظل الثورة الصامتة في القيم وفي

الثقافة، وسيلة غير عملية لتحقيق مطالب الفرد في الحياة، وما المدرسة إلا مضيعة وقت، مرحلة لا بد من اجتيازها من دون اقتناع ومن دون رغبة.

ويمكن اعتبار مسرحية مدرسة المشاغبين تعبيراً هزلياً عن ظاهرة حقيقة، يرتبط فيها الإحباط في الحياة بالقصور في نظم التعليم ووظائفه. والمسرحية، من جهة أخرى، تقدم مثالاً صارخاً على تحدي الطلبة المشاغبين للنخبة المهيمنة، من خلال مسلكيتهم: فهم يقومون بكل ما هو غير مطلوب من الطالب عمله، أو غير مسموح له القيام به، من أساليب الشغب المضحكة، ذلك أن المدرسة تعيد إنتاج (reproduce) كل مظاهر الإحباط واللامساواة، والتمايز الاجتماعي[١٧]. فهؤلاء الطلبة، كما يظهرون في دراسات ويليس (في بيئة أخرى)، هم غير حريصين على الدراسة، لأنهم سيعودون، بعد تخرجهم، إلى بيئة عمل، ليست أقل بؤساً من حالة تحصيلهم الدراسي[١٨].

مناهج التعليم والحقيقة المجزأة

لقد تطورت أساليب الضبط والربط، التي بنيت عليها المناهج التعليمية، فأسلوب الصم والتلقين في نموذج بل/لانكستر، ناسب مرحلة في تطور المجتمعات، احتاجت إلى إنتاج نخبة مهيمنة وكوادر تخدم تلك النخبة، في دول المركز الامبريالي، وفي مرحلة «الإخضاع الثقافي» في المستعمرات (بعد أن أسرنا أجسامهم) وفي بداية عصر الإنتاج بالجملة ـ الاستهلاك بالجملة جاءت دعوة جون ديوي إلى ليبرالية التعليم في مطلع هذا القرن، لإنتاج المواطن الصالح، لتعريفه بقواعد اللعبة السياسة وحدودها، من خلال المنهج الخفي الضمني في مناهج الدراسة، الذي يعلم الخضوع الطوعي للسلطة، والخوف من الخروج على إجماع الجماعة[١٩].

ولكن المشكل التربوي الأساسي، ليس بين التعليم بأسلوب الصم والتلقين والتعليم تحت تأثير المنهج العلمي، الذي يعلم الخضوع الطوعي للسلطة، إنما بين الأخير والتعليم المبرمج، المستمد من صندوق سكنر، الذي يعطي الطالب المعلومات على دفعات، مبرمجة محسوبة، على فرض أن اكتمالها يعني اكتمال الحقائق المجزأة، ولكن الصورة الكامنة، تبقى تحت سلطة ورقابة من بيده الأمر. فهذه المناهج الثلاثة: بل/لانكستر، وديوي، وسكنر، كلها مراحل لتطور الرقابة، رقابة

النخبة على الشعب، وتطور أساليب السيطرة على وعي المواطنين وثقافتهم: «بعد أن أسرنا أجسامهم».

إننا لا نملك وعياً تربوياً في العالم العربي، لأننا نفتقد الفلسفة التربوية، التي توجه عملية التعليم. ولكننا بتعرضنا للثورة الصامتة، في القيم والمطالب والمعلومات، نواجه أزمة في التعليم، ونتصور أنها أزمة في نظم توصيل المعلومات ومناهج التعليم بحد ذاتها، بينما هي، في الحقيقة، أزمة في أساليب الضبط والسيطرة على الأفراد، في عصر بدأنا نتجاوز فيه مرحلة التعليم المبرمج (بحسب منهج سكنر) إلى استعمال آلة التعليم (teaching mechine)، أي التعليم بمساعدة الحاسوب (computer assisted) الذي لا نحتاج فيه، حقيقة، إلى معلمين، إنما إلى مرشدين وموجهين (instructors). ويضاف إلى ذلك تعدد مصادر المعلومات وسهولة الحصول عليها خارج بيروقراطية التعليم: مدارس ومعاهد وشهادات. وهذا الأمر يحتاج إلى مزيد من الشرح[٢٠].

دعونا نتذكر قصة ميلو الشاب وثوره المفضل. تخبرنا الحكاية اليونانية القديمة، أن ميلو، الذي كان شاباً يافعاً، كان يرفع في الهواء، كل صباح، ثوره المفضل، منذ كان عجلاً صغيراً. ولذلك، فإن ميلو لم يلحظ أن العجل الصغير قد غدا ثوراً مكتمل النمو، عندما كان يرفعه، لأنه يقوم بهذا العمل، كل صباح، وبانتظام. وأسلوب سكنر، الذي أصبح معتمداً في التعليم النظامي الرسمي، يشبه حكاية ميلو الشاب تماماً، فهو عبارة عن مجموعة من الخطوات المنطقية، تتبع كل الواحدة منها الأخرى، خطوة بعد خطوة، ومرحلة بعد مرحلة.

تبدأ الدراسة بتعلم مبادىء القرتابة والحساب والمعلومات العامة. وفي المرحلة المتوسطة أو الإعدادية، تضاف مبادىء العلوم والإنسانيات (أو الاجتماعيات). ثم يتدرج بتقديم هذه المعلومات في المرحلة الثانوية، ومن ثم الجامعة، من حيث الصعوبة ومن حيث الشمول. كلما اكتملت مرحلة، كوفىء الطالب بنقله إلى مرحلة أعلى، كما كان حال ميلو الشاب، أو بالطريقة نفسها التي كان يكافىء سكنر فيها الحمام في صندوقه: كلما نقرت الحمامة الزر الصحيح، سقطت لها حبة من الطعام. فقد لاحظ سكنر أن الحمام، في الطبيعة، يتبع نظاماً معيناً في النقر، يتعلمه منذ الميلاد، ثم اكتشف أن نظام النقر يخضع لتدرج القوة والسيطرة بين الحمام، فالأقوى ينقر الضعيف، والضعيف ينقر الأضعف، وهكذا (peking order)[٢١].

في عملية التعلم الخطي هذه (linear programmes) تصبح الكتب الدراسية وأساليب التعليم مملة ورتيبة، تخنق روح الإبداع والابتكار بين الطلبة. ولكن الاعتراض الأهم، هو أن الموضوعات لا تظهر في وعي الطالب مترابطة متصلة بعضها ببعض، اتصالاً تفسر الواقع أو الطبيعة بطريقة شمولية. فلا العلوم الطبيعية لها صلة بالعلوم الاجتماعية، ولا العلوم الاجتماعية لها صلة بالإنسانيات. ولكن، بأية لغة يتم توصيل المعلومات للطلبة؟

تخلّف اللغة فقر الفكر

هذا السؤال يخفي وراءه حقيقة أن اللغة (وعاء الثقافة) تمثل أحد مستويات عملية السيطرة (control) أو الضبط والربط لجمهور المتعلمين. **فالمستوى الأول**: السيطرة المادية على الحياة، **والمستوى الثاني**: السيطرة على السلوك، من خلال التنظيم الاجتماعي (البيروقراطية)، **والمستوى الثالث**: سيطرة البيئة الطبيعية والإنسانية بواسطة التقانة، **والمستوى الرابع**: السيطرة على أرواح الأفراد وأفكارهم، من خلال الثقافة في عصر ثورة المعلومات ـ الثورة الصامتة: «بعد أن أسرنا أجسامهم»[٢٢]. ففي الثقافة يتم «إنتاج» المعنى، ويتم توزيعه في المجتمع بواسطة لغة التواصل. وقد لاحظ المربون اتساع ظاهرة القصور اللغوي لدى طلبة العربية بشكل لافت.

وهنا أيضاً المسألة لا تنحصر في قصور التحصيل اللغوي لدى الأطفال، كما يعتقد المربون، من أمثال محمد جواد رضا، بل هي أعمق من ذلك كثيراً، وتصل إلى أعمق أعماق الثقافة العربية، إذ إن القصور هو أصلاً في تطور قواعد اللغة العربية في العصر الحديث منذ انتشار الطباعة الحديثة[٢٣]. فعندما وضعت قواعد اللغة العربية في زمن أبي الأسود الدؤلي، كان يغلب على العربية المشافهة والسماع. ولذلك فهو يقتضي ضمناً حضوراً دائماً للمؤلف (صاحب الرواية) أو من سمعه (أسانيده). وكلما بعد الزمن بالواقعة ومؤلفها، اتخذت الرواية استقلالية عن المؤلف وأسانيده، مما يعرض الروايات إلى الفساد، بسبب تعددها والسهو والخطأ في النقل والتشكيل.

وسبب ذلك يعود إلى أن الحروف الناقصة المتحركة (الحركات - vowels) لا تدخل في كتابة الكلمات في اللغة العربية، إنما تطرأ الحركات عليها في عملية

التشكيل، إضافة إلى دخول اللغات المحلية المفصحة إلى جسم الفصحى. وإذا كانت اللغات الأخرى تملك الحركات، فهي تدخل في كتابة الكلمات، فيكتسب النص استقلالية عن المؤلف، بينما في العربية يصبح المعنى مبهماً من دون وجود المؤلف أو الراوية من دون التنقيط والتشكيل، فلا يكتسب النص الاستقلالية المطلوبة، ويصبح المعنى عرضة للتزوير والتحوير والخطأ[٢٤]. وبهذا السبب عارض أساتذة دار العلوم، من أمثال حسين المرصفي، انتشار الطباعة الآلية، لأن المطبوع أصبح مفتقراً إلى التشكيل، ويعسر على غير الضليع بالنحو فهمه، مما يترك مجالاً واسعاً للّحن وانتشاره بين المثقفين[٢٥]. وهذا على ما يبدو ما دفع الجبرتي إلى تبيان الأخطاء النحوية في بيانات المستشرقين، الذين رافقوا جيوش نابليون في حملته على مصر[٢٦].

هذه المشكلة لم تكن حديثة في الأساس. يذهب محسن مهدي، ويتبعه في مذهبه آخرون، إلى أن السبب الذي دفع ابن خلدون إلى كتابة تاريخه الكبير، هو فساد الكتابة، بسبب تعدد الروايات، مما أدى إلى تزييف وقائع التاريخ[٢٧]. وتظهر نصوص ألف ليلة وليلة ازدواجية اللغة في عصر مبكر من الثقافة العربية، بين العامية والفصحى، اللتين ازدادت الهوة بينهما بدلاً من أن تضيق. ولكن إذا كانت اللغة العربية لغة مشافهة وسماع، ووضعت قواعدها بعد اكتمال نموها، فإننا لا نستطيع تفسير لماذا، إذاً، بدأ نزول القرآن الكريم بكلمة اقرأ في سورة العلق؟ ولا نعلم لماذا نصت الآية على التعلّم بالقلم؟ والقلم كلمة يونانية الأصل، معربة. ولا نعلم لماذا ربطت السورة بين العلم والطغيان: ﴿اقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، كلا إن الإنسان ليطغى...﴾[٢٨].

فكون مشكلة التشكيل متصلة بالإعراب، ومشكلة الإعراب كونها تستند إلى قواعد ليست منطقية بحد ذاتها، ولا حاضرة في وعي القراء وتجربتهم الحياتية المباشرة، وليس هناك الوقت الكافي لتنمية «ملكتهم اللغوية»، كل ذلك يجعل من التحصيل اللغوي معاناة بلا ثمرة. وإذا لجأت إلى المعاجم، وجدتها قد كتبت منذ أكثر من عشرة قرون، والحديثة منها لا تشتمل إلا على جزء يسير من مفردات اللغة الميتة، وجزء أيسر من اللغة الحية، وأغلبها عامية مفصحة. وتعرف الكلمات في هذه المعاجم التجارية بمترادفات، تنقصها الدقة في تحديد معانيها. فقدر، إذاً، حجم اختلال المعنى وصعوبة التعبير واضطراب الفكر، من تضعضع حالة وعائه، الذي هو اللغة[٢٩].

ومن يتصدّى لمشكلة التحصيل اللغوي، لا بد أن يدرك أن الأمر، في النهاية، هو إصلاح اللغة وتيسيرها، وعندئذٍ سيواجه بالعديد من الأسئلة، إضافة إلى مشكلة التشكيل، مثل: ما المبرر المنطقي لأن تكون أفعال الكينونة في العربية بالماضي فقط؟ لماذا لا نلجأ إلى التسكين أو نمتنع عن الصرف، إذا كان ذلك لا يغير المعنى؟ لماذا تتغير حركة المبتدأ والخبر إذا دخلت عليهما أخوات كان وكاد وإن، إذا كان إعراب الكلمة يتحدد بموقعها في الكلام أو في الجملة؟ وما حاجة جيل الثورة الصامتة إلى معرفة سبب نقص الأفعال الناقصة؟... إلخ[٣٠].

فإذا أعدنا طرح السؤال: بأية لغة يتم توصيل المعلومات إلى الطلبة؟ يتضح أن لغة التواصل نفسها، لم تواكب تطور المجتمع. فاللغة المستعملة في التدريس، تبقى في حدود المدرسة، ولا تستعمل في الحياة اليومية، وليس لها صلة بالواقع المعيش. وإذا ما أردت التفكير والكتابة بها، لا بد أن تخضع عمليتي التفكير والكتابة لمرجعية لغوية، تعود إلى أكثر من اثني عشر قرناً. والنص إذا لم يشكل، سواء كان شعراً أو نثراً، وجدت نفسك عرضة للحن والخطأ في فهم المعنى. فلم تكن مشكلة طالبات الأستاذ حمام، في فيلم غزل البنات، القدرة على القراءة إنما هي تتمثل في عدم القدرة على تشكيل الكلام، لأنه غير موجود في النص. وعندما طلب الأستاذ حمام تعريف مختالاً في جملة: دخل الثعلب مختالاً، جاءه الجواب: يعني يتقمع (منطوقة يتأمع باللهجة المصرية). فقد جاء التعريف من البيئة المباشرة. وكذلك تأتي كل التعريفات ومعاني الكلمات من بيئة الطلبة، وليس من بيئة أبي الأسود، أو علي الجارم وزملائه، أصحاب النحو الواضح.

فلا غرو أن يجد معظم البلدان العربية صعوبة في تعليم العلوم والدراسات العليا باللغة العربية. ولا عجب أن يزداد عدد الأميين وظيفياً، أي الذين لا يحسنون إلا مبادىء القرتابة ونتف المعلومات، في الوقت الذي تنخفض معدلات الأمية. فالمسألة، إذاً، ليست قصوراً في التحصيل اللغوي لدى الطلبة، ولا قصوراً في اللغة نفسها، بقدر ما هو قصور في تطور اللغة ووسائل تعليمها، وما يجلبه من اضطراب في المعنى، وتلجلج في القدرة على التعبير.

وليس من حل لهذا المشكل التربوي، إلا في تجاوز الأطر التراثية الحديدية، التي تقيد اللغة العربية، إلى منطلقات رحبة من المعاني المستولدة من التجربة الحياتية المتجددة، التي تعيننا على تحدي النخبة المهيمنة، سواء كانت حاكمة أو تراثية، أو المكونة من النحاة التقليديين، وعلى تحدي القوالب المستجدة للسيطرة والرقابة على

الأفراد في لغة الميديا، والقوالب المنطقية لوسائل الإعلام ولغة الآلات والصور المتخيلة، التي تبثها الأقمار الصناعية. وكأن الجنس البشري يخرج من العتمة، ليدخل كهف أفلاطون، الذي لا ترى الأشياء الحقيقية فيه، إنما مجرد خيالات، كما يعكسها الضوء على الجدران.

خلاصة واستنتاجات

لقد حاولنا أن نقيم الدليل على أن المشكل التربوي هو، في الحقيقة، أحد عناصر أزمة الفكر والثقافة العربيين. ولذلك، لا يمكن أن يعالج بمفرده، بحسب القناعة السائدة الآن، من أن حله يحتاج إلى تطوير مناهج التعليم وأساليب توصيل العلاقات فقط. إن الإطار المرجعي، الذي تتم العملية التعليمية فيه، قد خضع، في العقود الأخيرة أو الربع الأخير من القرن العشرين، لمتغيرات هائلة، وصفها إنغلهارت بالثورة الصامتة في القيم والمهارات والاتجاهات. وقد حاولنا أن نبين كيف تخلف المجتمع العربي عن مواكبة التحول الثقافي، الذي أحدثته هذه الثورة، وكيف تأخر المثقفون والمفكرون في إدراك عمق هذا الدور العظيم، الذي يعتور حياتنا ومعارفنا.

ما هي عناصر المشكل التربوي؟

١) الافتقار إلى فلسفة تربوية وأهداف تربوية واضحة، ٢) ضرورة تطوير مناهج التربية وأساليب التعليم بما يتماشى مع الأهداف، ٣) أهمية تحسين أوضاع المعلمين، ٤) محاولة الموازنة بين المهارات اليدوية والذهنية، تحقيقاً لأغراض التنمية. هذه العناصر موجودة في أي مشروع لإصلاح تربوي، ولكنها تخفي وراءها عدداً من القضايا المزمنة والإشكالات المستعصية، مما دفع في السابق، ويدفع الآن، بمشاريع الإصلاح التربوي إلى الفشل.

فإذا افترضنا أن هدف التربية هو تيسير الحصول على المعرفة، وأن المعرفة حق لكل مواطن، وأنها أداة لتحرير الإنسان من الجهل، والطريق إلى السعادة، فإن الترجمة العلمية لهذا الهدف، هو جعل الفرد معتمداً على نفسه في الوصول إلى المعنى، وفي اختيار ما يناسبه من المهن، وفي تكوين أحكامه. وحتى يتحقق هذا الهدف، لا بد أن تتضمّن مناهج التربية خلاصة معارفنا لتفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية في صورتها الكلية الشاملة، وليس كحقائق مجزأة ومعلومات

مفتتة[٣١]. عندئذٍ، يتضح المسار الذي يجب أن تتخذه عملية تطوير المناهج وأساليب التعليم.

وقد بينا أن هناك أخطاراً، تكتنف هذه العملية: **فلا بد أولاً** من تصحيح الاعتقاد الخاطىء للمدرسة الوظيفية، في أن وظيفة التربية هي تخريج حملة شهادات لشغل الوظائف الشاغرة. **ولا بد ثانياً** من الحذر من المنهج الخفي، الذي يندس في مناهج التربية العادية، والذي يعلم الطاعة المطلقة لمعايير الجماعة، ويخنق روح الإبداع، بزرع الخوف من الخروج على إجماع الجماعة. فتصبح المدرسة أداة لإعادة إنتاج الأمر الواقع، بكل سلبياته، لمصلحة النخبة المهيمنة، بدلاً من أن تكون المدرسة أداة للإصلاح والتغيير الاجتماعي الواعي، والمقصود. والأمثلة على إعادة إنتاج الأمر الواقع واضحة، صارخة، في تجارب الشعوب الأخرى: الملونون في أميركا، المنبوذون في الهند، وروح القبيلة ـ الطائفة في البلدان العربية.

إن تعليم التلاميذ الاعتماد على النفس، في الوصول إلى المعرفة، وفي تكوين الأحكام، واكتساب المهارات، بطريقة عقلانية، يقتضي مهارات خاصة متقدمة، ليست موجودة لدى جمهرة المعلمين. وذلك طبعاً يقتضي رفع مستوى المهارات المطلوب أداؤها من المعلم، مقابل تحسين أوضاعه الاجتماعية والمادية. ونظراً إلى الطبيعة الخاصة لهذه المهارات، فإن من غير المناسب إخضاع مهنة التعليم لقوانين العرض والطلب، في القوى العاملة (أي بإخضاعها لتسعيرة العمل) بالطريقة نفسها التي تخضع فيها المهن الأخرى لقوى السوق. ولكن ذلك يتوقف على درجة الارتفاع بمستوى المهارات المطلوبة من المعلم[٣٢].

إن البيئة التي نعيش فيها الآن، تتطلب إعادة النظر، ليس في نظم التعليم ومراحل التعليم فقط، إنما في أسلوب التعلم المبرمج، الذي تستند إليه بشكل كبير. فهيمنة الميديا ـ وسائل الإعلام على الحياة الثقافية والعلمية، قد وصلت إلى درجة عالية، كما أن ضغط الزمان والمكان قرب المسافات بين الشعوب، وازدادت معدلات الحراك الجغرافي، بالهجرة والسفر والاطلاع، إلى درجة حدت بمعظم الأفراد إلى استنتاج أن المدرسة، ليست الطريق الوحيد للنجاح في الحياة. وبات الوقت لدى الناس، لا يتسع للتعمق في العلم والتوسع في المعلومات، حتى إن أغلب الطلبة، يعتمدون في دراستهم على الملخصات وملخصات الملخصات، كما اشتكى بعض المربين، وأصبح طلبة الجامعات، يعتمدون في بحوثهم على مكاتب تجارية، تبيع لهم هذه البحوث جاهزة، فيشترونها كما يشترون الوجبات الجاهزة من

محلات مكدونالد (MacDonalization of culture).

إن هذه التحولات الهائلة، في القيم والاتجاهات والمهارات (أو الثورة الصامتة) نحو فهم النجاح في الحياة وأساليب تحقيق الطموحات، أمست لا تتوقف عند حد معين، يميز بين المقبول اجتماعيّاً وغير المقبول اجتماعيّاً. وللوصول إلى أنماط الاستهلاك المتعي (في حضارة يغلب عليها الاستهلاك البوهيمي) والتي هي خارج متناول عامة السكان، فإن الاختلاس والرشوة والركض اللاهث وراء الثروة عبر أقصر الطرق، ومن دون كبير عناء، والتفنن في الاحتيال على القوانين أصبحت قيماً واتجاهات ومهارات مقبولة وشائعة في المجتمع. بل إن الفارق بين السلوك اللفظي (ما يقوله الأفراد عن القيم والمثل والأخلاق) والسلوك الفعلي، قد ازداد بشكل كبير[٣٣].

إن محاولة حل المشكل التربوي، في بيئة بلغت العلاقات والمتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والنفسية فيها درجة عالية من التعقيد، تتطلب تطوير مناهج تربوية تجريبية، تعالج إشكالات متعددة، مزمنة ومستعصية. والمراجعة الدقيقة لمنهج التعلم المبرمج، الذي يتسبب بميكانيكية توصيل المعلومات، وتفتيت وحدتها البنائية، أصبحت مطلوبة بشكل عاجل، ولكنها لا تكفي، إنما يتطلب الأمر النظر في مرجعية الثقافة العربية، أي إطارها المرجعي. إن ما يقال ويكتب، هذه الأيام عن «نقد العقل العربي»، ونقد الثقافة العربية، يصب في مجرى محاولة تحديد علاقتنا بالماضي، لأن التاريخ العربي لم يكتب حتى الآن من منظور عصري، خلافاً لما نعرفه عن تعاقب الخلفاء والملوك والسلاطين والمعارك الحربية والهزائم والنكبات والانكسارات. والذي يعيقنا في هذا المسعى، حقيقة، أن لغتنا العربية قد تخلفت عن مواكبة التحولات الحادثة حولنا وفي دواخلنا، فترتبك معاني الأشياء ويتخلف الفكر، ويعسر علينا، من ثم، استشراف مستقبل أفضل.

ولذلك، ولهذه الأسباب مجتمعة، فإن العرب قد خرجوا من التاريخ منذ انهيار الثورة التجارية العربية الإسلامية، في القرن السابع عشر، كما يقول أستاذنا فوزي منصور[٣٤]، أي أنهم خرجوا من حلبة الصراع والتنافس بين الأمم، للإسهام في الحضارة الإنسانية الحديثة والمعاصرة.

هوامش الفصل العاشر

(١) نشرت هذه الدراسة في جريدة «القبس» ،وكذلك في مجلة «**المستقبل العربي**» عدد آب/أغسطس ١٩٩٣.

(٢) من الأمثلة على هذه الكتابات: بطرس البستاني، **أين كان العرب وأين هم الآن**. (١٨٥٩)، ومحمد عمر، **حاضر المصريين وسر تأخرهم** (١٠٩٢)، وشكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟**، ط ٣ (١٩٣٩). وعندما يستعرض محمد عابد الجابري هذه الآراء، يرجعها إلى الأزمة المعرفية التي تعانيها الثقافة العربية، أي الأدوات المعرفية التي يتعرف بها العرب إلى الواقع. انظر: محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٢.

(٣) مادة Primary Education في المصدر التالي:
Derick Unwin and Rau McAleese (eds.): **Encyclopaedia of Educational Media, Communications, and Technology,** London: Macmillan, 1978, pp. 627-635.

(٤) تيموثي ميتشل، **استعمار مصر**، ترجمة بشير السباعي وأحمد حسان. القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٠، الفصل الثالث.

(٥) Ivan Illich, **Deschooling Society,** Pengiun, 1973.

(٦) مصطفى صادق الرافعي، **تحت راية القرآن: المعركة بين القديم والجديد**، مقالات الأدب العربي في الجامعة المصرية، والرد على كتاب «**في الشعر الجاهلي**» للدكتور طه حسين، وإسقاط البدعة الجديدة التي يريد دعاتها تجديد الدين واللغة والشمس والقمر..، ط ١، القاهرة، المكتبة الأهلية، ١٩٢٦.

(٧) محسن خضر، «البرجماتية في التربية والثقافة العربية» **مجلة الهلال**، أيار (مايو) ١٩٩٣، ص ٦٢ - ٦٥.

(٨) خلدون حسن النقيب، «ملاحظات حول التعليم العالي والتنمية في البلاد العربية»، مجلة **الباحث**، العدد ١٤، تشرين الثاني/نوفمبر - كانون الأول (ديسمبر) ١٩٨٠، ص ٩ - ٢٨.

(٩) نظراً لشيوع آراء المدرسة الوظيفية في الفكر التنموي في العالم الثالث، أدرج المصادر التالية التي توجه نقداً شديداً إلى هذه الآراء:

- Andrew Webster, **Introduction to the Sociology of Development,** 2nd ed., London: Macmillan, 1990, pp. 119-128.

- Berg. Education for jobs: **The Great Training** Robbery, Penguin, 1970. R. Collins, «Some Comparative Principles of Education Stratification», **Harvard Education Review,** vol. 47, 1977, pp. 1-27. Paul Willis, **Learning to Labour.** Farm borough: Saxon House, 1977.

(١٠) في السنة نفسها التي نشر أورويل روايته ١٩٨٤، أصدر ب. ف سكنر رؤياه الطوباوية عن مجتمع مثالي مخطط بالكامل، ويقوم على مبدأ التعلم الشرطي بالمكافأة والتعزيز، تحت عنوان: **Walden Two,** (Macmillan, 2nd ed., 1976). وأهمية هذه المصادفة وكذلك أوجه التشابه بين الروايتين

ستتضح فيما بعد، عندما نتطرق إلى أهمية فكر سكنر في التربية والثقافة.

(١١) Ronald Dore, **The Diploma Disease,** Univ. Of California Press, 1976.

(١٢) تعبير الحقبة المشتركة يقابل التاريخ الميلادي دون أن يرتبط بميلاد المسيح، باعتبار أن التاريخ الميلادي أصبح التقويم المعتمد في العالم المعاصر. وأستعير هذا التعبير من ولسن:

A. N. Wilson, **Jesus.** London: Sinclair - Stevenson, 1992. Preface.

(١٣) محمد جواد رضا، **فلسفة التربية ومعضلة القصور الذاتي في التربية العربية المعاصرة**، الكويت، شركة الربيعان للنشر، ١٩٨٤.

(١٤) John Dewey, **The School and Society,** Chicago, Univ. of Chicago Press, 1900.

(١٥) هذا هو تعريف ريموند وليمز بالثقافة عامة، انظر:

Raymond Williams, **Culture and Society, 1780-1950,** Penguin, 1975.

(١٦) Ronald Inglehart. **The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles Among Western Publics.** Princeton Univ. Press, 1977.

وانظر كذلك للمؤلف نفسه:

Cultrural Shift, **in Advanced Industrial Society,** Princeton Univ. Press, 1990.

(١٧) حول موضوع إعادة الإنتاج في الثقافة، انظر:

Pierre Bourdieu and Jean - Claude Passerson, Reproduction: **In Eduction, Society and Culture.** London: Sage, 1977.

كذلك:

Pierre Bourdieu, **Language and Symbolic Power,** Cambridge: Polity Press, 1988.

(١٨) وأنظر كذلك: Paul Willis, **Learning of Labour,** op. cit., pp. 12-26 حسن علي الإبراهيم، **الكويت والمستقبل: التنمية والتعليم وجهاً لوجه**. الكويت: ذات السلاسل، ١٩٨٩.

(١٩) يجمع المفكرون الاجتماعيون الأوائل على أهمية وظيفة السيطرة Control أو الضبط والربط في التعليم، انظر:

Chales E. Bidwell and Noah E. Friedkin, «The Sociology of Education,» in Neil Smelser (ed.) **Handbook of Sociology Newbury Park:** Sage, 1988, pp. 450-456.

(٢٠) ومن أمثلة الوسائل السمعية ـ البصرية والمستقبلية، التي تعتمد على الحاسوب كأداة تعليمية: صور «الوهم الواقعي» أو (Virtual Reality)، والصور المتخيلة التي تنتج بواسطة الليزر (Hologram) وقد توقع المتحمسون لهذا الأسلوب في التعليم انقراض مهنة التعليم منذ الستينيات، انظر الدراسات المنشورة في المؤلف التالي:

M. Goldsmith (ed.), **Mechanisation in the Classroom,** London, Souvenir Press, 1963.

وبخاصة دراستي كل من: (في الكتاب نفسه).

H. Kay and M. Sime **«Surver of Teaching Machines»** B. N. Lewis, **«Rationale of Adoptive Teaching Machines».**

وانظر كذلك:

F. S. Keller, «Goodbye Teacher...», **Journal of Applied Behavioral Analysis,** Vol. 1, 1968, pp. 79-89.

(٢١) لملخص جيد لتجربة الصندوق الأسود، التي قام بها سكنر، انظر:

The Economist, School Brief: Measured Learning, Dec. 5th, 1992.

ولتقييم عام للتعليم المبرمج انظر:

UNESCO, **Conference On the Psychology of Programmed Learning Since 1968,** Paris, 1976.

ولتقويم مختصر لفكر سكنر، انظر: شوقي جلال، «العقل الأميركي يفكر: سكنر، وهم الحرية ومجتمع القطيع»، مجلة القاهرة، شباط (فبراير) ١٩٩٣، ص ١١٢ ـ ١٣٨.

(٢٢) James R. Beniger, **The Control Revolution: Technological and Economic Origins of the Information Society,** Harvard Univ. Press, 1986, pp. 102-104.

(٢٣) يصف محمد جواد رضا أزمة اللغة وعلاقاتها بالثقافة بدقة (الأزمة الرابعة: معضلة القصور اللغوي في المجتمع العربي المعاصر، الأزمة الخامسة: في تجديد الوعي بطبيعة اللغة، من بين الأزمات التربوية الخمسة) ولكنه يتوقف عند هذا الحد: «كيف نجعل الكلمة نوراً يشرق في عقول أطفالنا وشبابنا ليقودهم إلى وعي العالم الذي يعيشون فيه؟... هذه هي مهمة المربين العرب المعاصرين...»، «هنا تستطيع المختبرات اللغوية أن تساعد الطلاب وذلك بتسجيل كتاباتهم ثم الاستماع إليها... أما إذا توافر لكل طالب مؤدب خاص (Tutor) يحاوره ويحادثه فيما يكتب وينقد معه ما كتبه، فذلك أفضل بكثير».

انظر: محمد جواد رضا، **أزمات الحقيقة والحرية في التربية العربية المعاصرة**، الكويت: ذات السلاسل، ١٩٨٧، الاقتباسات من ص ١٧٢، وص ٢٠١.

(٢٤) تيموثي ميتشل، **استعمار مصر**، مصدر سابق، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٩. وقد قام فؤاد شاكر، أستاذ الرياضيات السابق في جامعة الكويت بأكثر من محاولة لإدخال الحركات في صلب الكلمة العربية المكتوبة من دون أن ينشر محاولاته، على ما أعلم.

(٢٥) تيموثي ميتشل، المصدر نفسه، ص ٢٠٨ ـ ٢١٥.

(٢٦) وضع الجبرتي تقريراً عن التعبيرات العامية، وأخطاء الهجاء والحذف، وأوجه عدم الدقة في تركيب الجمل، وأخطاء الإعراب في البيان المطبوع الذي وزعه نابليون على المصريين، (تيموثي ميتشل، مصدر سابق، ص ٢١).

(٢٧) Muhsin Mahdi, **Ibn Khaldoun Philosophy of History,** Univ. of Chicago Press, 1957.

وحلاً لمشكلة فساد الكتابة، يقترح ابن خلدون الرجوع إلى السياق الجوهري أو «الأحوال» الجوهرية للحياة الاجتماعية في تفسير النصوص المكتوبة، أي بالرجوع إلى التطور التاريخي للغة.

(٢٨) يجتهد محمد شحرور في التفسير بتوسيع معنى كلمة اقرأ بحيث لا تعني بالضرورة القراءة من الخط واللوح المحفوظ، وكلمة الكتابة لتشمل الاتفاقات الشفهية، فما أُتفق عليه هو بمثابة المكتوب. ومن جهة أخرى يعتقد الإمام الشافعي أن لغة القرآن تخلو من الألفاظ المعربة، كما في حالة كلمة القلم. ومع أنه ليس لهذا الموضوع صلة مباشرة بمسألة اللغة والثقافة، إلا أنها تدل على عدم تطور فهمنا لمعاني الكلمات (Etymology)، انظر:

محمد الشحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، بيروت، شركة المطبوعات، ط ٢، ١٩٩٢، ص١٣٩ ـ ١٤٣.

وكذلك: نصر حامد أبو زيد، **الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسيطة**، القاهرة، سينا

للنشر، ١٩٩٢، ص ١١ ـ ١٥.

(٢٩) غياب المعاجم الحديثة الشاملة والموسوعات العامة والمتخصصة باللغة العربية، من حيث كونها أدوات في التعليم والثقافة، دليل دامغ على تخلفنا في هذا الميدان.

(٣٠) نهاد الموسى من بين القلة من النحاة الذي واتته الشجاعة أن يقترح بعض الأساليب لتيسير اللغة العربية، ولكنه لأسباب معلومة لم يتابع هذه الاقتراحات أو يطورها.
نهاد الموسى، **في تاريخ العربية: أبحاث في الصورة التاريخية للنحو العربي**، عمان، الجامعات الأردنية، ١٩٧٦.

(٣١) القصد هنا هو ليس الإلتزام بتفسيرات هذه المدرسة في علم النفس، إنما استعمال المصطلح لتوضيح البنية الكلية للظواهر والمفاهيم. حول هذا الموضوع راجع: Stanley Aronowotg and Henry Giroux Postmoden, **Education: Politics, Culture and Social Criticism**, Univ. of Minnesota Press, 1971.

(٣٢) وهنا أيضاً لا نطالب بخلق منغلقات حراك مختلقة للدخول في بعض المهن أي التحكم في عدد المقبولين والخريجين لتقليل العرض ورفع مستوى الدخل، كما تفعل جمعية الأطباء الأميركية، انظر:
T. Johnson, **Professions and Power**, London: Macmillan, 1972.

(٣٣) هذا التحول في المعايير الاجتماعية يطلق عليه إنكلهارت وصف القيم ما بعد المادية (Postmaterialist) وأن الصراع بين القيم المادية وما بعد المادية هو أحد أهم ملامح المجتمعات في عصر المعلومات والثورة الصامتة. ولكن إنكلهارت يهتم بالسلوك اللفظي لمعرفة التحول في أولويات القيم، وليس كما ينعكس السلوك الفعلي في إحصاءات ذوي الياقات البيضاء أو وتيرة اللجوء إلى المحاكم لفض النزاعات، وغيرها من المؤشرات.
Ronald Inglehart, **Cultural Shift**, op. cit., Chapter 2.

(٣٤) فوزي منصور، **خروج العرب من التاريخ**، ترجمة ظريف عبدالله وكمال السيد، بيروت، دار الفارابي، ١٩٩١.

القسم الثالث

الصراع التاريخ المستعاد

الفصل الحادي عشر

التاريخ الجديد والحقائق الخطرة[1]

لقد مثلت الأحداث، التي رافقت الحربين العظميين، حقبة من الآمال الضائعة وسلسلة من الصدمات اللاعقلانية: المآسي التي تخلفها الحروب الطاحنة، الكساد العظيم، السعار الذي يتولد عادة من التعصب القومي الشوفيني، الذي يقود إلى مزيد من الحروب... إلخ. ولكنها هي نفسها الحقبة التي وضعت الأسس الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدبلوماسية، التي تنظم العالم الذي نعيش فيه الآن.

وكما رافقت نهاية الحرب العالمية الأولى موجة ثورية، اجتاحت أوروبا، كذلك رافقت نهاية الحرب العالمية الثانية موجة ثورية، اجتاحت العالم الثالث، هذا العالم الذي يدين بوجوده إلى الحرب عينها التي قسمت العالم إلى عوالم ثلاثة. وهكذا بنهاية الحرب العالمية الثانية، يكون قد انتهى قرن الاستعمار الأوروبي، وبدأ قرن الهيمنة الأميركية[2].

وقد تفاوتت ردات الفعل لهذه الأحداث العظام: كثير من التاريخ في قليل من الزمن. أما في العلوم الاجتماعية، فقد كانت ردة الفعل الرئيسية، طغيان التيار اليميني المحافظ، بعد الحرب العالمية الثانية، الذي دعا إلى صرف النظر عن التركيز على دراسة التغير الاجتماعي وميكانيزماته وأسبابه، خاصة التغير المفاجىء والتغير واسع النطاق، الذي يؤدي إلى انقلاب الأحوال. فالتغيير الاجتماعي يقود دائماً إلى «الحالة الطبيعية»، وهي توازن القوى والانتظام. ولذلك، فالتغيير هو الاستثناء، وكثير منه يؤدي إلى اللاتنظيم، ويولد في المؤسسات والظواهر الوظائف السلبية.

ومن الأمثلة على التيار اليميني المحافظ في العلوم الاجتماعية، نجاح الدعوة

إلى التجزيئية: تجزئة الاقتصاد السياسي، كميدان دراسة، إلى تخصصات تماثل الحدود الإدارية التي تفصل الأقسام العلمية في الجامعات: اقتصاد، تاريخ، اجتماع، علوم سياسية، وكذلك سيطرة الدعوة إلى نبذ النظريات القديمة (أو «النظريات العظمى» استخفافاً: grand theory) لأنها تمثل تحيزاً ايديولوجياً غير علمي، مقابل جعل العلوم الاجتماعية تجريبية، لا ايديولوجية، تسعى إلى الوصول إلى الوقار العلمي الداعي للاحترام.

وقد سيطر هذا التيار اليميني المحافظ على العلوم الاجتماعية، في الخمسينيات والستينيات، سيطرة شبه تامة: الكلاسيكيون الجدد والكينزيون في الاقتصاد، الوظيفيون ـ البنائيون في الاجتماع والأنثروبولوجيا، السلوكيون وجماعة التفاعل الرمزي في علم النفس الاجتماعي... إلخ. وقد أفلحت هذه الجماعات، ذات التوجهات الفكرية والايديولوجية المحافظة، في إشاعة الاعتقاد أن في الإمكان الوصول: إلى حقيقة متجردة من القيم، وإلى فهم المجتمع الإنساني، من دون اللجوء إلى أصوله التاريخية، وإلى تعقيم وتنظيم البيئة الاجتماعية والنفسية للإنسان، بمعزل عن المجتمع والمؤسسات الاجتماعية، وإلى فهم الظواهر الاجتماعية في تجزيئها الأكاديمي.

وكان من نتيجة ذلك الحالة التي وصفها بول سويزي، العالم الاقتصادي اليساري، في العام ١٩٥٦، على النحو التالي:

> «إن هناك نوعاً من المسالمة المصطنعة في العلوم الاجتماعية الأكاديمية، هذه الأيام. فممارسوها قد أحسن تدريبهم أكثر من السابق، ولكن النتيجة لم تكن الكفاءة الفنية. وليس بأقل إثارة للعجب الطريقة التي يدخلون فيها هؤلاء في قوالب جاهزة، كطرز السيارات، التي تخرج من الحزام الناقل في المصنع. فهم يتكلمون بالطريقة نفسها، ويعالجون أنواع التفاهات نفسها، ويأخذ بعضهم بعضاً مأخذ الجد بشكل مريع. وفق كل ذلك، يلتزمون بالمؤامرة الضمنية لرمي كل القضايا المهمة والمثيرة خارج عالم الخطاب العلمي»[٣].

وبعد سويزي بخمس عشرة سنة، قدّم سيرجي موسكوفيجي تشخيصاً آخر لهذه الحالة في علم النفس الاجتماعي، سنة ١٩٧٢. فقد تحول علم النفس

الاجتماعي في الستينيات، بحسب تقدير موسكوفيجي، إلى علم ثانوي معزول، بسبب سعي علماء النفس الاجتماعيين إلى تحقيق الوقار وطلب الاحترام في ميدان الحياة الأكاديمية. فمعظم التجارب تجري بشكل تقبله الجامعات، ويباركه الأكاديميون المحافظون. ومع أن النتيجة كانت تخريج طلاب يعرفون الأدبيات، وكيفية استعمال الأساليب الإحصائية والأدوات المخبرية، ويكتبون الأطروحات الجيدة، ولكن في المقابل، فإن عزلة علم النفس الاجتماعي عن التطورات في العلوم الأخرى (اجتماع ـ أنثروبولوجيا) جعلت الأسئلة التي تطرح للبحث محدودة جداً، حتى لو كانت عن قضايا هامة، إذ بسبب صياغتها الجزئية، تتحول إلى أسئلة ثانوية وقضايا تافهة.

وهكذا، في تقدير موسكوفيجي فقط، تحول علم النفس الاجتماعي إلى علم نفس الحياة الفردية الخاصة، وممارسوه إلى أعضاء في نادٍ خاص. إن هذه الرغبة في الوصول إلى مكانة العلم بالمواصفات الأكاديمية الحالية، تمنع علماء النفس الاجتماعيين من صياغة الحقائق الخطرة مقابل الحقائق الجزئية الثانوية، التي يتعامل معها الآن. «إن العلوم الناجحة هي العلوم التي تنتج حقائق خطرة (تلك التي تغيّر اعتقاداتنا السائدة، وبالتالي معرفتنا بالعالم والمجتمع) والتي من أجلها كافحت والتي من خلالها تصورت النتائج»[٤].

ولكن سيطرة التيار اليميني المحافظ على العلوم الاجتماعية، لم تتم كليّاً، ولم تكن من دون مقاومة عنيدة، أو بدائل لامعة متألقة. فأغلبنا يتذكر الوقع الذي خلفه كتاب سي رايت ميلز: «**المخيلة العلم اجتماعية** (١٩٥٩) وكتاب إريفنك زايتلن: **الايديولوجية وتطور النظرية الاجتماعية** (١٩٦٨)، وكتاب ألفن كولدنر: **الأزمة القادمة في علم الاجتماع المغربي** (١٩٧٠)، كأمثلة في ميدان علم الاجتماع فقط. ويمكن ضرب أمثلة في ميادين العلوم الاجتماعية الأخرى، بما مثلته التيارات النقدية والراديكالية من مقاومة، ومن بدائل بدأت تعطي ثمارها في السبعينيات.

وقد برزت، منذ أواسط الستينيات، عدة مراكز رئيسية لمقاومة التيار اليميني المحافظ، خارج إطار المعارضة الماركسية التقليدية. أحد هذه المراكز وأرسخها، ظهر حول **مجلة الحوليات**، ثم جماعة البنائية في فرنسا. وبرز المركز الآخر للمقاومة حول **مجلة الماضي والحاضر**، ثم حول **مجلة المراجعة** لليسار الجديد في إنكلترا. وفي الولايات المتحدة، ظهرت عدة مراكز للمقاومة: أقدمها وأرسخها جماعة **مجلة**

المراجعة الشهرية، ثم حول **مجلة دراسات على اليسار** وما تشعب منها من مجلات: **الثورة الاشتراكية**، و**المراجعة الاشتراكية**(٥).

إن القاسم المشترك الأعظم لجميع هذه التجمعات، هو التوجه التاريخي: أي المعالجة التي تجعل من التاريخ بعداً أساسياً في تحليل القضايا والظواهر الاجتماعية. هذا الفهم للتاريخ، يتخطى الفهم الكرونولوجي التسلسلي للأحداث وحدودها الجغرافية والسياسية والحضارية، إلى تصور تحليلي للأحداث والمؤسسات والظواهر الاجتماعية، ينحو إلى استعمال المفاهيم وأدوات ومناهج البحث، التي تطورت كثيراً في العلوم الاجتماعية الأخرى، وخاصة علوم الاقتصاد والنفس والاجتماع. والمحصلة النهائية في هذا التوجه التاريخي، هي محاولة إعادة وحدة المعرفة، عن طريق تقديم تفسيرات شمولية تركيبية للواقع والتاريخ، بعيداً عن السطحية التي تولدها التجزيئية الأكاديمية.

إن هذا الفهم للتاريخ، الذي نطلق عليه، بحق، وصف الجدة: التاريخ الجديد(٦)، تجسّده أعمال فرناند برودل: خاصة **المدنية والرأسمالية** (٣ مجلدات)(٧)، وإريك هوبزيوم: **الصناعة والأمبراطورية** (مجلدان حتى الآن)(٨)، وأعمال باران وسويزي عن الرأسمال الاحتكاري(٩)، وبارنكتون مور عن الأصول الاجتماعية للديموقراطية والديكتاتورية(١٠)، التي تعتبر أعمالاً رائدة، وبدائل لامعة متألقة لما يطرحه التيار اليميني المحافظ. ومما يحزن حقاً أن أيّاً من هذه الأعمال، لم يترجم إلى اللغة العربية (اللهم إلا ترجمة جزئية للكتاب الأخير) ولم تقدم بشكل منظم معمق إلى قراء العربية وطلاب جامعاتها، حتى الآن.

وقد أثمر هذا التيار عدداً ممتازاً من الأعمال، التي أثارت صدى تستحقه فعلاً. أود أن أخص بالذكر أعمال بيري أندرسون: **سلالات الدولة المطلقة، ومعابر من الحقبة القديمة إلى الإقطاعية**(١١). وكذلك أعمال أمانويل ولارشتاين حول: **نظام ـ العالم الاقتصادي الحديث** (مجلدان حتى الآن)(١٢)، وأعمال جيمس أوكونر عن **الأزمة السنمالية (الفسكالية) في الدولة**(١٣).

وليست هذه المعالجات الشمولية مقتصرة على الغرب الرأسمالي، فقد اتسعت هذه في الثمانينيات لتدخل العالم الثالث في دائرة الاهتمام والتحليل. ولذلك، يجب أن نشير بشكل خاص إلى كتاب المؤرخ ستاريانوس: **الصدع العالمي** (١٩٨١)(١٤)، وكتاب عالم الأنثروبولوجيا ولف: **أوروبا وشعوب بلا تاريخ**

(١٩٨٢)[١٥]، وعالم الاجتماع ورزلي: **العوالم الثلاثة** (١٩٨٤)[١٦]. ومع أن هذه الدراسات عن العالم الثالث، ما زالت قليلة العدد، إلا أنها تبشر بمحصول وفير من الحقائق الخطرة.

من بين هذه الأعمال التاريخية الجديدة، يبرز كتاب أرنو ماير: **دوام النظام القديم** (١٩٨١)[١٧]، الذي يمكن تلخيصه بشكل أطروحة بسيطة جداً، ولكنها مهمة جداً، في وقت واحد. إن النظام القديم (ancien régime) لم ينته، بحسب الاعتقاد السائد، بالثورة الفرنسية، ولاحتى بالانتفاضات التي أعقبتها، وإنما استمر بكامل قوته تقريباً حتى سنة ١٩١٤. وفي هذه الأثناء، أي من سنة ١٨٠٠ إلى سنة ١٩١٤، كانت الأرستقراطية وطبقة النبلاء (أي ملاّك الأراضي) هي الطبقة الحاكمة ـ المهيمنة في أوروبا عموماً، على الرغم من كل الثورات والانتفاضات الليبرالية والاشتراكية والقومية، التي سادت القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وقد كانت ثقافتها وحضارتها هما السائدتان ـ المهيمنتان في أوروبا، على الرغم من تضاؤل دور الزراعة في الاقتصاد وعلى الرغم من الثورة الصناعية وازدهار الرأسمال النقدي والتجارة. وقد اقتضى مرور ثلاثين سنة من الحروب المتصلة الإقليمية، وحربين عالميتين من سنة ١٩١٤ إلى سنة ١٩٤٥، لزحزحة هذه الطبقة من مكانها، إيذاناً بمجيء الحقبة البورجوازية، ممثلة بالفوردية والرأسمال الاحتكاري.

ولا تنبع أهمية أطروحة ماير من أنها، بتفسيرها الجديد لتسلسل الأحداث، قد أخّرت انتصار البورجوازية العليا (الصناعية ـ المالية) قرناً كاملاً من الزمن، بعد الثورات الليبرالية في سنة ١٩٤٨، ولكن أهميتها تتأتى من إلقائها الضوء على آليات وميكانيزمات مرحلة الانتقال إلى الرأسمالية. وهنا ستكون هذه الأطروحة، بلا شك، مثار نقاش وجدال، كما أثارت أطروحة بيرين الشهيرة عن بداية العصور الوسطى وعن دور التجارية في الانتقال من الإقطاعية إلى الرأسمالية، النقاش الذي لم يحسم حتى الآن[١٨]. وخلافاً لأطروحة بيرين، فإن أطروحة ماير تمثل تحدياً جدّياً، لأنها تتعرض إلى فترة مدروسة دراسة واسعة، ويسودها العديد من الحقائق والمسلمات.

كيف، إذاً، توصل ماير إلى أطروحته هذه؟ وما هي الأدلة التي يقدم لإثباتها؟ إننا نعرف من كتب التاريخ مجموعة موثقة من الحقائق عن هذه الفترة:

أولاً، إن الثورة الفرنسية قد أفادت الطبقات الوسطى من المجتمع الفرنسي.

ولكنها لم تكن ثورة ضرورية، بمعنى أن معظم الأحداث التي وقعت بسببها، كانت ستقع حتى لو لم تحدث الثورة[١٩].

ثانياً، إن الدولة البونابارتية، التي تمخضت عنها الثورة في النهاية، كانت النموذج التاريخي للدولة التسلطية الحديثة، وكانت كذلك حلاً وسطاً بين تجاوزات الجمهوريين المتطرفين (واليعاقبة) وبين الدعوة إلى عودة الملكية.

ثالثاً، إن الأرستقراطية والنبلاء، قد عادوا إلى أماكنهم بعد انهيار الدولة البونابارتية وعودة الملكية، بين سنتي ١٨١٥ ـ ١٨٣٠ (عدا بريطانيا والنمسا طبعاً).

وأخيراً، إن الثورات الليبرالية، التي امتدت من ١٨٣٠ إلى ١٩٤٨، قد أدت إلى هزيمة الحلف المقدس ونظام مترنيخ الرجعي، وإلى تحقيق العديد من المكاسب الديموقراطية والدستورية، وشهدت العديد من الجهود الإصلاحية. ولكن الحقبة التي أعقبتها، أي بعد ١٨٥٠، شهدت هجمة رجعية عاتية، أعادت كثيراً من المزايا التي خسرتها الأرستقراطية، وثبّتت مراكزها السياسية والاقتصادية، كما كان الوضع عليه في السابق. هذه الحقبة، هيمن عليها قادة محافظون، من أمثال بالمرستون في إنكلترا، نابليون الثالث في فرنسا، وكنت كافور في إيطاليا، وبسمارك في بروسيا[٢٠].

كل هذا معروف ومدروس دراسة موسعة متعمقة. ولكن ماير بأطروحته الجديدة، يقترح شيئاً آخر، وهو أن البورجوازية العليا، أي بورجوازية الصناعة والمال، لم تدخل في صدام حقيقي مع الأرستقراطية والنبلاء (ملاّك الأراضي الزراعيين)، على الرغم من تنامي حجمها الاقتصادي والمادي، بعد سنة ١٨٥٠، بسبب الثورة الصناعية والتحضر واسع النطاق، الذي بدأ يكتسح أوروبا في ذلك الحين.

بل إن ماير يذهب إلى أبعد من ذلك، ويدّعي أن البورجوازية العليا، لم تخطط أبداً لإزاحة الأرستقراطية والنبلاء عن مراكزهم، كما كان متوقعاً، والعكس بالضبط هو الذي حدث. أي أن البورجوازية العليا، قد تنازلت عن المطالبة بنصيب أكبر من القوة والسلطة، بما يتناسب مع تنامي حجمها الاقتصادي، مقابل أن تتولى الأرستقراطية والنبلاء، بحكم مراكزهم المتقدمة الثابتة في الدولة وفي النظام السياسي، ومكانتهم الحضارية وهيبتهم التقليدية، حماية مصالحها والقبول ببعض الإصلاحات الليبرالية. وما الذي جعل هذا التحالف ضرورياً؟ يجيب ماير بأن

خوف البورجوازية من العمال وحركاتهم السياسية والنقابية، هو الذي دفع البورجوازية العليا إلى أحضان الأرستقراطية، وإدراكهما ـ كلاهما ـ أن هذه الطبقة العاملة بدعاتها ومثقفيها، تمثل العدو المشترك الحقيقي، لأن هذه الطبقة، وليس البورجوازية العليا، هي التي كانت تملك البديل من النظام القائم، الذي يدعو إلى إعادة توزيع السلطة والثروة بشكل جذري في المجتمع.

ويستدل ماير على نفوذ هيمنة الأرستقراطية وملاك الأراضي الزراعية من النبلاء، في الفترة التي يدرسها (١٨٠٠ ـ ١٩١٤) بدراسة موسعة لأهمية الزراعة مقابل الصناعة في الاقتصاد الأوروبي. وتحمل الدراسة في طياتها نتيجة تدعو إلى الدهشة حقّاً، وهي أنه على الرغم من الثورة الصناعية والاضمحلال التدريجي لدور الزراعة في الاقتصاد الأوروبي، فإن الصناعة الثقيلة الحديثة، لم تمثل قطاعاً رئيسيّاً في الاقتصاد حتى بداية الحرب العالمية الأولى، لا من حيث الاستثمار، ولا من حيث الحصة في الناتج القومي، ولا من حيث العمالة.

ويوضح ماير أن ملاّك الأراضي الزراعية من الأرستقراطيين والنبلاء، كانوا هم أنفسهم سبّاقين إلى إدخال الأساليب الرأسمالية في الزراعة، وأن نسبة كبيرة منهم قد دخلوا في ميدان الصناعات الغذائية أو المشروبات الكحولية، أو في ميدان التعدين، عن طريق استغلال المناجم والمعادن في الأراضي التي يملكونها. ويميّز ماير بين الصناعات التقليدية، كالمنسوجات والجلود والغذاء والأثاث، التي استوعبت معظم القطاع الصناعي، وبين الصناعات الحديثة، كصناعة المكنات والحديد والصلب والطاقة، والصناعات الهندسية، التي لم تزدهر أو تتسع إلا في مطلع هذا القرن، والتي (مع قطاع التجارة الخارجية والمصارف) يطلق عليها ماير البورجوازية العليا[٢١].

ويستخلص ماير من هذا التحليل، أن البورجوازية العليا كانت، طول القرن التاسع عشر، ضعيفة اقتصاديّاً وسياسيّاً، بالمقارنة بالأرستقراطية والطبقة الحاكمة، ذات المكانة الراسخة سياسيّاً واجتماعيّاً، ولكن البورجوازية العليا كانت في طور النمو السريع، وكان دورها الاقتصادي والمادي، يتعاظم باستمرار مع تسارع وقع عملية التصنيع ـ التحضر. بينما كان الأرستقراطيون والنبلاء من ملاّك الأراضي، يواجهون وضعاً اقتصاديّاً، يتناقص فيه دور الزراعة، ووضعاً سياسيّاً يتنامى فيه دور الطبقات الوسطى والعمال، بسبب وجود البرلمانات والانتخابات... إلخ. وهكذا، فقد خلقت الأرضية المناسبة لتحالف الطبقة القديمة المتجددة مع الطبقة

الجديدة في طور النمو. ويضع ماير يده، بهذه الطريقة، على الصيغة التي بواسطتها استطاعت الأرستقراطية والفئات النبيلة التكيف مع الأوضاع المستجدة، مع أن الأسس المادية، التي بنيت عليها سلطتهم وهيمنتهم، قد ضعفت كثيراً واضمحلت.

من تحليل الخلفية الاجتماعية ـ الاقتصادية للمراكز الرئيسية في الدولة (البرلمان، الحكومة، الجيش، مجالس الحكم المحلية والقومية والاستعمارية) والمراكز العليا في الكنيسة والأحزاب والمحافل السياسية التقليدية، طول القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، يتبينّ لماير أن الأرستقراطيين والنبلاء قد احتكروا بعضها احتكاراً شبه كامل، وسيطروا عليها جميعاً سيطرة تامة. وما أن بدأ التحالف مع البورجوازية العليا، بعد سنة ١٨٥٠، حتى بدأت عملية استيعاب وامتصاص البورجوازيين البارزين والأثرياء والمتميزين من أصحاب المشاريع (أو الأنتربرافور) في عداد الطبقة الأرستقراطية والنبلاء، عن طريق أسلوب التنبيل (enoblement) بمنح الألقاب الوراثية والدائمة (أي مدى الحياة)، لمن يتم اختيارهم بدقة من البورجوازيين وأبناء الطبقة الوسطى فقط. ولم يدخل أبناء الطبقة العاملة في هذا البرنامج أبداً[٢٢].

ويذكر ماير أن إنكلترا قدمت أفضل مثال على ما يريد الوصول إليه. فقد استطاعت الطبقة الحاكمة، والمهيمنة اقتصادياً وسياسياً، استيعاب الفئات المتقدمة من الصناعيين والمتمولين والأنتربرافور والبيروقراطيين والمهنيين في عدادها، إلى درجة أن تمكن شخص، مثل دزرائيلي، الذي لم يكن من النبلاء، أن يصل إلى رئاسة الوزارة (وإن كان ينتمي إلى الفئة العليا من الطبقة الوسطى). عندما يتتبع القارىء شرح ماير لهذه القضية، لا يستطيع إلا أن يتذكر شرح بارتو لدورة النخبات، التي تديم بواسطتها النخبة الحاكمة نفسها، وتجدد دمها، وترسخ أسس شرعيتها[٢٣].

وفي مقاطع من الكتاب (خاصة الفصل الرابع) ممتعة جداً، شرح أرنو ماير فيها كيف أن البورجوازية العليا، لم تكتف بالقبول بهيمنة الأرستقراطية الاقتصادية والسياسية، بل تعدت ذلك إلى تقليد الأرستقراطية في كل شيء: في أنماط حياتها وترفها وأذواقها، وفي ألقابها وتدرج منازلها، وفي حضارتها ومدارسها وجامعاتها، وفي فنونها وآدابها. باختصار، فقد تبنت البورجوازية العليا الفلتنشاوالك الأرستقراطية، أي نظرة الأرستقراطية الكلية إلى العالم والحياة[٢٤]. هذه البورجوازية العليا، لم تتحول إلى طبقة حاكمة بحد ذاتها، ولم تبدأ بفرض وجودها وبلورة نظرتها الكلية إلى العالم، الخاصة بها، إلا بعد الحرب العالمية الأولى، ولم تحسم الموقف

لمصلحتها كلياً، إلا بعد الحرب العالمية الثانية. ولكن هيهات، فقد انتهى القرن الذي هيمنت فيه أوروبا على العالم، وبدأ قرن هيمنة أميركا الشمالية، التي ستوحد خلفها البورجوازية الأوروبية، في نظام ـ العالم الذي نعيش في ظلّه الآن.

إن كتاب أرنو ماير عن دوام النظام القديم (صلابته، مرونته، تشبثه) من الأمثلة الجيدة على كيف أن المزاوجة بين التاريخ ومفاهيم نظرية، مستمدة من علمي الاجتماع والاقتصاد، يمكن أن تقدم أساليب متقنة في التحليل، ويمكن أن تولد حقائق خطرة، تغيّر معرفتنا بالأشياء، خلافاً للاعتقادات السائدة. ولكن، ماذا تعني أطروحة ماير، بالنسبة إلينا نحن أبناء العالم الثالث، انطلاقاً من مقولة أن الدول الصناعية، تقدم صورة المستقبل للدول المتخلفة؟

لقد كانت أوروبا، وهي على شفا الحرب، سنة ١٩١٤، تمر بمفترق طرق، يشبه إلى حد ما مفترق الطرق الذي تمر به بعض دول العالم الثالث: فقد كانت أوروبا، بحسب تعبير بيري أندرسون، تحكمها طبقة حاكمة شبه أرستقراطية (وفي بعض الدول شبه إقطاعية)، واقتصادها رأسمالي شبه صناعي، وتمور فيها حركة عمالية متمردة شبه ناضجة. أو بعبارة أخرى «كانت أوروبا تملك ماضياً ما زال حيّاً، وحاضراً لم يستقر تكنولوجياً، ومستقبلاً سياسيّاً غير معروف»[٢٥]. ولكن ما أن انحسرت حمى الحرب، والتي انحسر معها نفوذ وهيمنة الأرستقراطية، حتى سارعت البورجوازية العليا إلى استيعاب قيادات الحركة العمالية، وإدخالها في اللعبة السياسية، بإعطائها حق التنظيم في النقابات، المساومة الجماعية، التمثيل في المجالس الفنية... إلخ. ويجب أن ينظر إلى هذه المكاسب على أنها مكافأة لقيادات الحركة العمالية والديموقراطية الاجتماعية على تخليها عن الأممية الثانية، وعلى سلوكها المتهادن مع الطبقة الحاكمة، أثناء الحرب، كالامتناع عن الإضراب، والتنازل عن المطالبة بزيادة الأجور، والمطالب الاجتماعية الأخرى.

وحالما شعرت الطبقة البورجوازية بالخطر المحدق، المتأتي من النزعات الثورية لدى فئات واسعة من الطبقة العاملة، في الفترة التي أعقبت الحرب مباشرة (١٩١٨ ـ ١٩٢٣) وخاصة تحت تأثير الثورة البلشفية، بدأت بتشجيع الحركات الفاشية في إيطاليا ووسط أوروبا والنازية في ألمانيا، وانتهت معها. وقد عالج تشارلز ماير، في كتابه **إعادة بناء أوروبا البورجوازية**، الذي لا يقل أهمية وعمقاً عن كتاب أرنو ماير، هذه القضية بتوسع وتفصيل[٢٦].

تشارلز ماير يبدأ من حيث ينتهي أرنو ماير (مع أن كتاب الأول، صدر قبل كتاب الثاني بست سنوات). ومنه نتبيّن كيف أن البورجوازية الأوروبية العليا، في بحثها عن الاستقرار، وفي سعيها إلى إعادة توزيع الأدوار السياسية بعد الحرب، قد ارتضت نموذجاً للدولة لا علاقة له، في حقيقته أو في ظاهره، بنموذج الدولة الليبرالية ـ البرلمانية، الذي تبلور في خضم اضطرابات القرن الماضي، بقدر ما له من صلة بنموذج الدولة التضامنية، الذي تمخضت عنه ظروف الحرب والأزمات الاقتصادية التي جاءت بعدها[٢٧].

هذه الدولة التضامنية: سواء كانت بقيادة موسوليني أو هتلر أو فرانكو، أو دولة الرفاهية تحت حكم العمال في بريطانيا أو روزفلت في الولايات المتحدة تقوم أساساً على إضعاف البرلمان. وسبب ذلك يعود إلى أنها تقوم على مبدأ تمثيل جماعات المصالح المنظمة المختلفة (الصناعيون، ملاّك الأراضي الزراعية، العمال، الكنيسة، الجيش، أصحاب المصارف... إلخ) في أجهزة اتخاذ القرارات، ليس على أساس الأصوات التي يحصلون عليها في الانتخابات، إنما على أساس قدرتها (الجماعات) على فرض أو رفض هذه القرارات، لتبدو «العملية التشريعية، في النهاية، كتشكيل لنتائج المساومات بين المتنافسين الاقتصاديين والأجهزة البيروقراطية المستقلة»[٢٨].

إن هذه الترتيبات تمثل الأساس الذي ترتكز عليه الدولة التضامنية قد استقر ورسخ بعد الحرب العالمية الثانية، أي بعد انتصار البورجوازية النهائي في شكل التركيبة الصناعية ـ العسكرية (كمثال من الدولة الرائدة) في رحم دولة الرفاهية، التي تسود في الغرب الرأسمالي. ولذلك، إذا ما جمعنا النتائج التي توصل إليها هذان المؤلفان، واعتبرناها معاً، فإن ظلالاً من الشك تلقى على جدوى نموذج الدولة الليبرالية ـ البرلمانية، وحتى على إمكانية قيامها إطلاقاً، خلافاً للاعتقاد السائد، أن أوروبا قدمت، في هذه المرحلة من تاريخها الحديث، مثالاً ممكناً لهذه الدولة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فلا بد أن نعيد النظر في ظاهرة التوسع الاستعماري والأمبريالية. إذ إن هذه الظاهرة قد تمت في ظل دول، يهيمن عليها الأرستقراطيون والنبلاء، وإن ساندوا وشجعوا البورجوازية الوطنية في بلدانهم. ولذلك، فلا بد أن نأخذ في الحسبان أن عوامل البحث عن أسواق خارجية للسلع المصنعة وتصدير رأس المال والحصول على مواد أولية رخيصة، لا تكفي بحد ذاتها. إن قرار التوسع الاستعماري والهيمنة الأمبريالية، لم يتخذه البورجوازيون، وإنما

أرستقراطيو الدولة وملاّك الأراضي من النبلاء، لاعتبارات سياسية واستراتيجية أيضاً، تتصل بالهيمنة والاستعباد الكامل للعالم الثالث، وتتصل بالتنافي القومي للدول المهيمنة بعضها لبعض أيضاً[٢٩].

وهناك أيضاً قضية الحداثة، التي تعيد أطروحة ماير طرحها برمتها من جديد. وإلا فماذا نقصد بالحداثة، في ظل دولة يهيمن عليها الأرستقراطيون والملاّك من النبلاء، المعادون للبرلمانية والمعادون للديموقراطية وللعلمانية، وفي ظل دولة، تسود فيها الحضارة التقليدية والمثل والقيم الكلاسيكية في العمارة والأدب والموسيقى، وتدار جامعاتها لتخريج الرجال النبلاء (gentlemen) الذين يحتقرون العلوم ويعتبرون اللغات الكلاسيكية (اليونانية واللاتينية) والإنسانيات (خاصة القانون والأدب) أساس الثقافة[٣٠]؟ وإلى أية درجة مثلت البروتستانتية (التي اعتبرها ماكس فيبر العامل الإيديولوجي الملائم لتطور الرأسمالية) حضارة مشتركة، أو إلى أية درجة تغلغلت هذه في الحضارة المشتركة، لتمثل عاملاً مساعداً على تطور البورجوازية؟

واضح، إذاً، أن ثورية البورجوازية قد اضمحلت بعد سنة ١٨٥٠، ولم تلعب الدور الثوري الذي كان مفترضاً أن تلعبه، عندما كتب ماركس وأنغلز البيان الشيوعي في سنة ١٨٤٨. لقد حدث ما يصفه البيان الشيوعي بعد ذلك بقرن من الزمان، بعد الحرب العالمية الثانية، عندما أصبحت البورجوازية صاحبة اليد العليا، ومزقت العلاقات الإقطاعية، وحولت كل العلاقات الإنسانية إلى علاقات نقود وذهب وفضة، وثوّرت أدوات الإنتاج ومن ثم علاقات الإنتاج. وبذلك خلقت الظروف المناسبة للتثوير المستمر للإنتاج، وللإرباك غير المنقطع للأوضاع الاجتماعية، وللهيجان وعدم الثبات المتصل، «التي تميز الحقبة البورجوازية عن غيرها من الحقب التاريخية». كل ما هو ثابت، عميق التجمد، من العلاقات المصحوبة بالآراء القديمة المتحيزة، قد أزيل. كل العلاقات المستجدة، تصبح قديمة، قبل أن تتحجر. كل ما هو صلب، يذوب في الهواء. كل ما هو مقدس، قد تدنس. وأصبح الإنسان أخيراً مجبراً على مواجهة أوضاع حياته الحقيقية، وعلاقاته بغيره من البشر، بأحاسيس واعية[٣١].

ولذلك، فإنه من سوء الحظ أن يصدر كتاب مارشال بيرمان: **كل ما هو صلب يذوب في الهواء** (١٩٨٢) في السنة التالية على صدور كتاب أرنو ماير[٣٢]. إن بيرمان يأخذ منطلقه من تصور ماركس لدور البورجوازية الثوري، ويقوم بالربط بين التطور اللامحدود للمجتمع، بفعل الرأسمالية الصناعية الحديثة، وبين التطور

اللامحدود للإنسان والتحقيق الكامل لذاتيته، إذ يجعل من الحضارة الرأسمالية دوراً هائلاً واضطراباً عظيماً ـ الذي هو الصفة المميزة للحداثة، يؤدي إلى أن تذيب البورجوازية حضارتها ذاتها في الهواء، كما حولت، من قبل، كل ما هو صلب في الإقطاعية إلى هواء.

وسوء الحظ هنا مصدره أن كتاب بيرمان من الكتب الرائعة، التي كتبت بتمكن من الموضوع، وحماسة مخلصة، تشع من صفحات الكتاب. ولكن خطيئته الأساسية، كما أوضح بيري أندرسون، هو افتقاره إلى مفهوم واضح للحداثة في التجربة التاريخية للبورجوازية. فهو يغفل أهم عناصرها، وهو أن للحداثة حدوداً واقعية، وليست عامة متجانسة في التاريخ. بعبارة أخرى، إن بيرمان لو أخذ أطروحة ماير في الحسبان، لربما كان قد توصل إلى مفهوم أدق للحداثة، أكثر واقعية، وأكثر غنى. إن الفترة التي تمثل الحداثة أصدق تمثيل، هي الثلث الأول من هذا القرن، وهي الفترة عينها التي لم تكن فيها البورجوازية قد أصبحت صاحبة اليد العليا بعد، وهي الفترة التي أنجبت الحركات الرائدة في الثقافة، والتي كانت جميعها معادية للبورجوازية(٣٣).

ماذا تبقى، إذاً، من الدعوة القائلة بأن الدولة الليبرالية (البورجوازية الوطنية ونظامها السياسي) البرلمانية، لا بد أن تكون مرحلة ضرورية في تطور البلاد العربية؟ إن التجربة الليبرالية ـ البرلمانية في محيط البلاد العربية، قد ولدت ميتة، لأنها بنيت على توازنات لقوى اجتماعية، لم تكن موجودة، أو لم تكن موجودة بمعزل على الدولة. ولذلك، عندما جاء العسكر إلى الحكم، وعندما دخلت أغلب البلاد العربية في عصر الدولة التسلطية، كان المسرح قد أعد لهذا الحدث(٣٤).

ولكن الرسالة، التي تنقلها لنا أطروحة ماير، هي أعمق من ذلك كثيراً. فكأن التاريخ يخادعنا: فلا البورجوازية ولدت دولة ليبرالية ـ برلمانية، قابلة للحياة، ولا الرأسمالية اقتضت سيطرة البورجوازية على الدولة حتى تزدهر، كطبقة وكحضارة، ولا البرلمانية كانت ضرورية للديموقراطية، لأنها أدت إلى ازدهار الطبقة القديمة لكليهما. وكذلك فإن الدولة التضامنية ـ المحصلة التاريخية لنظام البورجوازية السياسي، تجعل من احتمال وجود ديموقراطية بلا حرية حقيقة واقعة، لأن القرارات المصيرية والهامة، تتخذ في مساومات وراء الكواليس، وليس في المجالس المنتخبة، ولمصلحة قوى أعظم من قوة الناخبين. وكما يقول بالتزل بنفس مأساوي، لا أملك إلا أن أشاركه فيه: إن العصور (التاريخية) تعرف بالأسئلة التي تثيرها،

وليس بالأجوبة التي تقدمها. ومن حيث المبدأ، فإن الأسئلة المهمة لا يجاب عنها أبداً[٣٥].

هوامش الفصل الحادي عشر

(١) نشر هذا البحث في مجلة العلوم الاجتماعية، المجلد ١٢، العدد ٣، خريف ١٩٨٤، ص ٢١٥.

(٢) يقصد عادة بالقرن الأوروبي، الفترة الممتدة بين سنتي ١٩٤٥ ـ ١٩٤٨ التي هيمنت فيها أوروبا على العالم. أما القرن الأميركي، فيقصد به الفترة التي بدأت بنهاية الحرب العالمية الثانية. ويشير ديفز إلى أن كاوتسكي كان أحد الذين تنبأوا باحتمال ظهور قيادة الولايات المتحدة بالتعاون مع أوروبا لاستغلال العالم غير الصناعي منذ الحرب العالمية الأولى، واصفاً إياها «بالأمبريالية الخارقة للعادة» (Ultra - Imperialism) مقلوبة على رأسها. انظر:

- Mike Davis. «The Political Economy of late - Imperial America» **New Left Review, No.** 143, Jan. 1984, pp. 8-9.

(٣) - Paul M. Sweezy. «Power Elite of Ruling Class?». **monthly Review.** September 1950, reprinted in G.W. Domhoff and H.B. Ballard (ed): C. Wright mills and the Power Elites. Boston: Beacon. 1968, pp. 115-116.

(٤) - Serge Moscovic: «Society and Theory in Social Psychology», in J. Israel and H. Tajfel (eds): **The contex: of Social Psychology. A Critical Assessment.** London and N.Y.: Academic Press, 1972, p. 6200.

(٥) يقدم مايكل باراوي تلخيصاً جيداً لتأثير بعض هذه التجمعات في الإحياء الماركسي في علم الاجتماع الأميركي:

- Michael Buraway. «Introduction: The Resurgence of Marxism in American Sociology.» in M. Buraway and Theda Skocopi (eds.): Marxist Inquries. Studies of Lacer. Class, and the State Supplement to Volume 58. **American Journal of Sociology,** 1982, p. 130.

(٦) من الواضح أن المطلوب بهذا الوصف التذكير بأن العلم الحديث عندما انطلق منذ منتصف القرن السابع عشر، كان وصف أيضاً بالجدة: الفلسفة الجديدة.

(٧) - Fermand Braudel, **Civilization and Capitalism. 15th - 18th century.** French edition. Paris: Armand Colin, 1979.

English edition, London. Collins:

* Vol 1. **The Structures of Everday Life.** 1981.
* Vol 2. **The Wheels of Commerce.** 1982.
* Vol 3. **The Perspective of the World.** 1984.

(٨) - Eric J. Hobsawn. **The Age of Revolution.** 1789-1848. New York: Mentor. 1962.

- **The Age of Capital. 1848-1875.** New York: Mentor. 1975.

(٩) - Paul A. Baran and Paul M. Sweezy. Monopoly Capital an **Essay on the American Economic and Social order.** New York. Monthly Review Press. 1966.

(١٠) - Barrigton Moore, **Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Pessant in the making of the Modern World.** Boston: Beacon. 1966.

(١١) - Perry Anderson, Lineages of the Obsolutist State. London: NLB. 1974.

(١٢) - ———— **Passages from Antiquity to Feudalism.** London: NLB, 1974.

- Immanuel Wallerstein. **The Modern World - System.** New York: Academic Press.

* Vol. 1. **Capitalist Agriculture and the Origins of the Euopean World** - Economy in the 16th Century 1974.

* Vol. 2, **Mercantillism and the consolidation of the European World** - Economy, 1600 - 1750. 1980.

(١٣) - James O'Connor, **The Fiscal Crisis of the State.** New York: St. Martin's. 1973.

- **The Corporations and the State.** New York: Harper. 1974.

(١٤) - L.S. Starrianos. Global Rift: **The Third World Comes of Age.** New York: William Morrow. 1982.

(١٥) - Eric R. Wolf, **Europe and the People Without History.** Berkeley: Univ. of California Press. 1981.

(١٦) - Peter Worsley. **The Three Worlds: Culture and World Development.** London: Weidenfeld and Nicolson. 1984.

(١٧) - Arno J. Mayer. **The Persistence of the old Regime. Europe to the Great War.** London: Croom Helm. 1981 (originally Pantheon Books. New York).

(١٨) حول أهمية أطروحة بيرين بالنسبة إلى الحضارة العربية الإسلامية، انظر:

ـ خلدون حسن النقيب، «تساؤلات حول بعض الملامح الخاصة بالمجتمع العربي وتاريخه»، **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، المجلد الأول، العدد الثاني، ١٩٨١، ص ١٧٨ ـ ١٩٢.

وكمثال على استمرار النقاش حول ما تثيره عن مرحلة الانتقال، وانعكاساتها خاصة على أعمال ولارشتاين وأندرسون، أنظر:

- Roger S. Gottlieb. «Feudalism and Historical Materialism: A Critique and A Synthesis». **Science and Society.** Vol. XLVIII. No. 1. Spring 1984, pp. 1-37.

(١٩) قد يفاجأ القارىء بهذا التيار من التفكير حول الثورة الفرنسية، ولكنه ليس بجديد. فقد توصل ديفيد تومسون إلى هذا الاستنتاج في سنة ١٩٥٧، في كتابه عن **أوروبا بعد نابليون**. وقد لخص رونسيمان أهم الآراء المتعارضة حوله في مقال ترجم مؤخراً باللغة العربية في **مجلة الثقافة العالمية** (الكويت). انظر:

- W. G. Runciman, «Unnesessary Revolution: The Case of France». **European Journal of Sociology** (Arch - Europ. Social). Vol XXIV, No. 2, 1983, pp. 291-318.

(٢٠) - David Thomson, **Europe Since Napoleon.** 2nd ed., London: Longman. (1957), 1983, pp.109-216.

(٢١) - Arnold J. Mayer. op. cit., chap. one.

(٢٢) Ibid., pp. 88-127.

(٢٣) ويعزو بالتزل هذه العبارة إلى ماركس: كلما كانت الطبقة الحاكمة قادرة على تمثيل وامتصاص الرجال

البارزين من الطبقات المحكومة، كلما كان حكمها مستقراً وخطراً. وانظر:

- E. Digby Baltzeil. «Epilogue: To be a phoenix-Reflections ch. Two Noisy Ages of Prose». in **Varicties of Political Expression in Sociology. Vol. 78, No. 1,** American Journal of Sociology, p. 227.

(٢٤) هذا المصطلح من كارل مانهايم، من أجل شرح مختصر له، انظر:

ـ خلدون حسن النقيب، «الإيديولوجية والطوباوية وعلم اجتماع المعرفة»، مقدمة للطبعة العربية الجديدة لكتاب كارل مانهايم: **الأيديولوجية واليوتوبيا**. ترجمة د. رجا الدريني. الكويت، شركة المكتبات الكويتية، ١٩٨٠ . وقد أعيد نشرها في **مجلة الفكر العربي المعاصر**.

(٢٥) - Parry Anderson, «Modernity and Revolution». **New Left Review,** No. 144 March 1984, P. 105.

(٢٦) - Charles S. Maier, **Recosting Bourgeois Europe: Stablization in France, Germeny, and Italy in the Decade after world war I.** Princeton Univ., Press (1975), 1981.

(٢٧) - Ibid., pp. 5-15.

(٢٨) - Ibid. p. 353.

(٢٩) - David Thomson. op. cit., pp. 454-473.

(٣٠) ما زالت الإنسانيات تعاني أزمة في تحديد مكانها، في مجتمع يهيمن عليه العلم والتكنولوجيا، انظر:

- J. H. Plumb (ed). **Crisis in the Humanities.** Harmondsworth: Penguin, 1964.

(٣١) - Karl Marx and Frderick Engles. Manifesto of the Commuet Party. 1848. Selected Works. Vol. 1 Moscow:
Progress Publishers 1969, pp. 111-112.

(٣٢) - Marshail Berman, **All that is Solid Melts into Air.** London: Verso. 1983 (Originally. New York:Simon and Schuster. 1982).

(٣٣) - Perry Anderson, op. cit., pp. 100 - 105.

وخاصة تحليله للمصطلحات:

Modern. Modernization, Modernity.

(٣٤) انظر كتاب المؤلف ـ في طور الإعداد للطبع ـ عن: **الدولة التسلطية في المشرق العربي**. لتفاصيل أوفى حول هذه القضية. وكذلك:

ـ خلدون حسن النقيب «الأصول الاجتماعية للدولة التسلطية في المشرق العربي». القسم الأول. **مجلة الفكر العربي المعاصر**، العدد ٢٧، ١٩٨٣، ص ١٨٩ ـ ٢٢٤.

(٣٥) - E. Digby Baltzeil, op. cit., P. 225.

الفصل الثاني عشر

الوفاق الدولي وأسطورة نهاية التاريخ

يبدو كأن القرون، مع أنها فترات زمنية افتراضية، تنتهي عادة بإنفجار مدوٍّ، وليس بأنين خافت. والشيء نفسه يصدق تماماً على القرن العشرين. ففي عقده الأخير، شهدنا ولا نزال نشهد مشروع توحيد أوروبا الغربية، مغامرة غورباتشوف الكبرى في البريسترويكا، ثورة سنة ١٩٨٩ في شرق أوروبا، مشروع إعادة توحيد ألمانيا ـ ألمانيا الموحدة، التي تسببت، بطريقة أو بأخرى، بحربين عالميتين طاحنتين، والوفاق الدولي بين القوتين العظميين، الذي يبشر بانفراج العلاقات الدولية بعد النهاية الرسمية للحرب الباردة، التي كانت بدأت بيالطا سنة ١٩٤٧، وانتهت بمالطا في كانون الأول (ديسمبر) سنة ١٩٨٩.

ولعل الانفراج الدولي، الذي يأتي مع نهاية الحرب الباردة، في ظل الوفاق بين المعسكرين الشرقي والغربي، هو الحدث الأهم لأنه يبشر بآمال جديدة وتوقعات عظام، أبرزها: ازدهار التكنولوجيا العليا واستخدامها للأغراض السلمية، وقف سباق التسلح العبثي، تحويل جزء كبير من الإنفاق العسكري للأغراض السلمية، وبخاصة لإشباع الحاجات الاستهلاكية والعناية بالبيئة، توقف استعمال القوة والعنف المسلح لحل النزاعات الإقليمية والدولية، التكافل في المجتمع الدولي عن طريق تعميق الاعتماد المتبادل (inter - dependence) بين أمم الأرض، معالجة الأمراض المستعصية، كالسرطان والأيدز وأمراض القلب... إلخ، القضاء على المجاعات في الدول الفقيرة في العالم الثالث، والارتفاع بمستوى المعيشة فيها،

(○) المصدر: تحرير خلدون النقيب ومبارك العدواني، **ثورة التسعينات: العالم العربي وحسابات نهاية القرن**، القاهرة: الدار المصرية للكتاب، ١٩٩١، ص ٣١١ ـ ٣٥٩.

معالجة مشكلة مديونيتها المزمنة، وتشجيعها على تبني النظم السياسية التمثيلية، وتوسيع قاعدة المشاركة الشعبية فيها، وإشاعة الدستورية ـ الديموقراطية كقيم عليا في العالم.

ولنا أن نتساءل هنا: أ) هل هذه الآمال قد بنيت على قاعدة صلبة من أرض الواقع؟ ب) أم هي مجرد تنظيرات طوباوية، يجتهد في تخريجها مثقفون مستقلون؟ ج) أم هي تنظيرات لمرحلة تفرض الولايات المتحدة فيها هيمنتها على العالم بأسره، مع الاحتفاظ للاتحاد السوفياتي بمساحة خاصة به، كضمانة للاستقرار الدولي؟

إننا نغلب، قياساً على المعطيات الدولية والمؤشرات الاستراتيجية السياسية الحاضرة، الاحتمال الأخير (ج). فكل الدلائل تشير إلى أن هذه الآمال يمكن أن تصاغ بشكل تبريرات أيديولوجية لهيمنة الولايات المتحدة والغرب على العالم، وأن انعكاس الوفاق الدولي لن يكون إيجابياً كلية على العالم الثالث، ولا على الوطن العربي، فدعونا نحاول إثبات ذلك.

نهاية القرن العشرين أم نهاية التاريخ؟

السؤال الذي لا بد أن يخطر على بال المواطن العادي، والمتأمل في حركات التاريخ الكبرى على حد سواء، هو: هل نحن نشهد بالفعل نهاية الحرب الباردة فقط؟ أم أننا نشهد ميلاد حقبة تاريخية جديدة؟

في الحقيقة، هناك مدرستان، على الأقل، تحاولان الوصول إلى نتائج مختلفة كلية في الظاهر، وتتفقان في الجوهر في سعيهما للإجابة عن هذين السؤالين:

المدرسة الأولى تقول إننا لا نشهد نهاية الحرب الباردة فقط، إنما نشهد مرحلة جديدة، تتعدد فيها محاور الصراع وأطرافه، في حالة شبيهة بالحالة التي شهدتها نهاية القرن التاسع عشر. وهي ترى أن ما يجري في حالة الاتحاد السوفياتي، ليس نهاية التطبيق الستاليني للاشتراكية، إنما نهاية الاشتراكية كنظام سياسي واقتصادي بديل من الرأسمالية. وسواء نجحت إصلاحات غورباتشوف أو فشلت، فإن من الصعب على الاتحاد السوفياتي العودة إلى ما كان عليه الوضع قبل سنة ١٩٨٥، وإن الاحتمال الأكثر وروداً هو أن الاتحاد السوفياتي سيعود إلى سياسات روسيا القيصرية، التي كانت قائمة قبل مجيء ثورة تشرين الأول/أكتوبر، وهي سياسات قد تدفع بالنظام العالمي إلى المزيد من الصراع والمنافسة.

وتؤكد هذه المدرسة أن الوضع نفسه يصدق على الصين. فهي أمست لا تمثل نموذجاً بديلاً من الاتحاد السوفياتي، يستطيع استقطاب اليسار العالمي، بعد فشل الماوية، وبعد مرحلة الانفراج على الجبهة الداخلية، التي بدأها دنغ هسياو بينغ. ومع أن الصين لم تتعهد بإصلاحات ديموقراطية، كتلك التي وعد بها غورباتشوف، إلا أنها تحت ضغط عالمي متزايد لمزاوجة الإصلاحات الاقتصادية (المتمثلة بإعادة ٢٠٪ من الاقتصاد، وبخاصة في الزراعة، إلى علاقات السوق مثلاً) بالإصلاحات السياسية ـ أو تخفيف قبضة الحزب الشيوعي على الحياة الاجتماعية والاقتصادية على الأقل.

وتشير المدرسة نفسها إلى أن حالة من التنافس الحاد، لا بد ستنشأ بين اليابان والتنينات الأربعة الصغار (كوريا الجنوبية، تايوان، هونغ كونغ، سنغافورة) من جهة، وأوروبا الغربية من جهة أخرى، وبين الولايات المتحدة من جهة ثالثة. وشيء من هذا يمكن أن ينشأ في داخل أوروبا، بين ألمانيا الموحدة وإنكلترا وفرنسا من جهة رابعة ـ خاصة وأن التجارب السابقة، علمتنا أن لا نقلل من أهمية عامل الصراع القومي. فالدولتان الأخيرتان (إنكلترا وفرنسا) ستضطران إلى إعادة ترتيب علاقاتهما بالولايات المتحدة.

محصلة هذا الوضع، وفقاً لهذه المدرسة، هي أن نهاية الحرب الباردة، ستفسح المجال لبداية صراع متعدد الأطراف، متمثل بالتنافس الاقتصادي الحاد، الذي سينعكس سلباً على علاقات الدول الكبرى ـ محاور الصراع الرئيسية بين بعضها، وبينها وبين دول العالم الثالث. بل إن تردي الحالة الاقتصادية والسكانية في دول العالم الثالث، سيزداد حدة بازدياد الهوة التكنولوجية والاقتصادية، التي تفصل بينها وبين الدول الكبرى في العالم المتقدم. ولذلك، فإن هذه المدرسة ترى أن على هذا العالم الغربي المتقدم، أن يبقى متأهباً وفي أقصى درجات الترقب عسكرياً وتكنولوجياً وسياسياً، وألا ينساق وراء الأوهام والتفاؤل المتسرع، قياساً على ما حدث في شرق أوروبا سنة ١٩٨٩، وما حدث في الاتحاد السوفياتي بعدها. هذه هي النظرة الهوبزية في العلاقات الدولية، التي تقوم على افتراض أن البشر (وكذلك الدول) قد جبلوا على العدوان وعدم الاستقرار، والكل في صراع مستديم مع الكل، والقوي يأكل الضعيف... إلخ. فذلك هو اللوياثان: الذئب السرمدي، المدفوع بشهوة القوة والتسلط والتجبر.

أما وجهة النظر الأخرى، التي تمثلها المدرسة الثانية، فتقول إن نهاية الحرب

الباردة ما هي إلا حلقة في سلسلة الأحداث، التي سوف تؤدي إلى انتصار الفكرة الغربية أو روح الغرب (western idea). وفحواها أننا لسنا على مشارف حقبة تاريخية جديدة، إنما نحن على مشارف نهاية التاريخ: لأن التطور الأيديولوجي للجنس البشري، قد وصل إلى نهايته، أو إلى نهاية المطاف، وهو انتشار روح الغرب في العالم، المتمثلة بنموذج الحكومة الغربية الليبرالية ـ الديموقراطية باعتبارها الشكل النهائي للحكومة الإنسانية. وهذه هي النظرة المستمدة من فلسفة هيجل، بحسب تفسير كوجيف، وتأويل فرانسيس فوكوياما.

هذه النظرة لا تزال مدار جدال محتدم، هذه الأيام، في الغرب وفي الولايات المتحدة بخاصة، على صفحات مجلة (human interest)، وغيرها من المجلات، التي اعتاد أن يكتب فيها منظرو السياسة الخارجية الأميركية. وأهمية تأويل فوكوياما ترجع إلى كونه من نتاج مؤسسة «راند للبحوث» قريبة الصلة بوزارة الخارجية الأميركية، وإلى كونه منتدباً من هذه المؤسسة إلى شعبة تخطيط السياسات في وزارة الخارجية الأميركية (حيث يشغل فوكوياما الآن منصب نائب رئيس هذه الشعبة).

هنا، يجب أن نسارع إلى توضيح الفكرة المحورية في نظرة هذه المدرسة، وهي نهاية التاريخ، إذ ليس المقصود بنهاية التاريخ، لدى هذه المدرسة، نهاية أحداث التاريخ ووقائعه. بل المقصود بنهاية التاريخ نهاية الصراع على القضايا الكبرى، أو التناقضات الكبرى، التي تؤدي إلى توليد الوعي الإنساني ونموه. والدليل على الوصول إلى نهاية الصراع على الساحة الدولية، هو فشل النموذج الاشتراكي للدولة في شرق أوروبا والاتحاد السوفياتي والصين، الذي كان يمثل التحدي الأكثر جدية لروح الغرب. فالأسس والمبادىء التي قامت عليها الدولة الديموقراطية الليبرالية في الغرب، هي الأفضل بلا منازع، وليس هناك من مجال لإيجاد ما هو أفضل أو أنسب منها.

فالمسألة، إذاً، هي ليست نهاية الحرب الباردة فقط، إنما نهاية التاريخ، وبداية مرحلة ما من التاريخ.

وبحسب منطق هذه النظرة، فإن هناك أدلة أخرى على فشل كل أنواع الحكومات البديلة من النموذج الغربي للحكومة الديموقراطية الليبرالية. كالنموذج الفاشي في ألمانيا وإيطاليا واليابان وفي مناطق أخرى من العالم (البيرونية في الأرجنتين، وحركة الصبحا جاندرا بوس في الهند مثلاً)، الذي انتهى بنهاية الحرب

العالمية الثانية، ولم تقم له قائمة بعد ذلك، لعزوف الناس عنه، لأنه يؤدي دائماً إلى صراع عنيف مسلح مكلف ولاعقلاني.

وهناك النموذج الديني للدولة، الذي لم يجد له قبولاً إلا في إسرائيل وإيران، كما لم يجد له صدى في أي مكان آخر في العالم. ولا يمثل بديلاً حقيقياً من الدولة الليبرالية ـ الديموقراطية المبنية على أسس علمانية، ولا يملك برنامجاً أو منهاجاً متكاملاً تكنولوجياً، اقتصادياً، اجتماعياً، وأيديولوجياً، يوازي منهاج الدولة الليبرالية ـ الغربية. كما لا يملك هذا النموذج الديني أسساً لحل النزاعات القومية والصراعات الآنية كالتي تتوافر في الدولة الليبرالية ـ الديموقراطية (من الناحية النظرية في أسوأ الأحوال).

فهذه الدولة الغربية، من وجهة نظر هذه المدرسة، ليبرالية، من حيث اعترافها وحمايتها لحق الإنسان السرمدي في الحرية من خلال النظم والقوانين، وهي ديموقراطية، من حيث رضا المحكومين كمقوم وحيد لوجودها. وهذه الدولة التي ظهرت في الغرب بشكلها الحاسم، بعد الحرب العالمية الثانية، وعمت العالم الآن، بعد انتصارها على التحدي القومي الفاشي والتحدي الديني، وأخيراً الماركسي ـ الاشتراكي، هي الدولة المتجانسة السرمدية (universal homogenous state) (السرمدي العام المستمر المتصل الذي لا ينقطع).

انتصار الليبرالية ـ الديموقراطية على الساحة الدولية

يتساءل فوكوياما، وهو آخر دعاة هذه النظرة: «هل هناك أية تناقضات جوهرية في الحياة الإنسانية، لا يمكن حلها في إطار الليبرالية الحديثة، والتي يمكن حلها ببناء اقتصادي ـ سياسي بديل؟».

ويجيب، في ضوء ما تقدم، بـ «لا» القطعية. مدللاً على ذلك من خلال فشل كل الأنظمة والبناءات البديلة، طوال الصراعات التي امتدت لقرنين كاملين، منذ الثورة الفرنسية وحتى الآن، وبأنه ليس في نظام الدولة الغربية الليبرالية ـ الديموقراطية أية معوقات أيديولوجية أو قانونية، تمنع من تحقيق الحرية والعدالة والمساواة في المجتمع، فالفوارق الطبقية العرقية ـ العنصرية والدينية بين طبقات وشرائح ودرجات وطوائف وملل المجتمع، هي حقيقة واقعة لا مراء فيها، إذ لا تعود هذه الفوارق إلى النظم والقوانين السائدة في هذه الدولة، إنما إلى القيم

والظروف والدوافع والحوافز، التي تدفع البعض إلى النجاح، والبعض الآخر إلى الفشل.

ثم إن الأفكار الليبرالية والقيم الديموقراطية قد اكتملت فعلاً في أوروبا الغربية وأميركا الشمالية، وعمت العالم بعد الحرب العالمية الثانية، ومع صحة أن تطبيق هذه الأفكار في الواقع، يختلف من بلد إلى آخر ومن إقليم إلى آخر، إلا أنها تبقى المعيار الذي يقاس به السلوك السياسي، ويُفَرَّق على هديه بين «الحكومات الصالحة والحكومات الطالحة». إذ يمكننا أن نتفق أو نختلف، في درجة ديموقراطية النظام الرئاسي وتناوب الحكم بين حزبين كبيرين في الولايات المتحدة، تحركهما وتتحكم فيهما سطوة المال وجماعات الضغط. كما يمكننا أن نتفق أو نختلف في درجة ديموقراطية النظام البرلماني في اليابان، الذي «لا يشك إبرة» من دون الرجوع إلى الحكومة، وتتخذ فيه القرارات بين كواليس اللجان المشتركة. ولكن القاسم المشترك بين هذه الأنظمة، وفقاً لهذه المدرسة، هو في كونها ترجع في النهاية إلى استفتاء واختيار شعبيين، مبنيين على مبدأ تقديس حرية الفرد ورضا المحكومين الطوعي بالحاكمين.

فها نحن نرى أوروبا الشرقية تكتشف في النهاية أنه لا مفر لها (إن أرادت أن تلحق بالركب) من اللجوء إلى النموذج الغربي للدولة الليبرالية ـ الديموقراطية. والنتيجة نفسها توصل إليها الاتحاد السوفياتي. ولكن مسألة الشكل الذي ستتخذه حكومات هذه الدول ودرجة مطابقتها للنموذج الغربي، لا بد أن يخضعا لظروف وتقاليد كل بلد أو إقليم على حدة. وتستبعد هذه النظرة (المدرسة) عودة أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي إلى سابق عهدهما، حتى في حالة فشل الإصلاحات.

لماذا؟ لأن قرار التحول من النموذج الاشتراكي إلى النموذج الغربي، لم يُتَّخَذْ لاعتبارات اقتصادية مادية بحتة، تتصل بالهوس الاستهلاكي لأبناء الطبقات الوسطى في المعسكر الاشتراكي، إنما اتُّخِذ قرار التحول هذا نتيجة القناعة بفشل نظام التخطيط المركزي، ونتيجة التسلط البيروقراطي للحزب الشيوعي الحاكم على حياة البلاد، واختراقه للمجتمع المدني.

هذه النظرة الهيجلية ترفض استنتاجات النظرة الهوبزية، سابقة الذكر، لعدة اعتبارات هي:

١ ـ إن النزعات الدولية، واتساع دائرة المنافسة بين الدول الكبرى (وتعدد

مراكز الصراع بسبب تعدد مصالح الدول الكبرى) اللذان سادا في نهاية القرن الماضي، كانا يستمدان شرعيتهما من شرعية الاستعمار والأمبريالية، أي حق أمة واحدة في حكم أمم أخرى والتحكم في مواردها، من دون الرجوع إلى رغائب هذه الأمم، وهذا أمر أصبح من الصعب قبوله في عالم اليوم.

٢ ـ والاعتبار الثاني أن أغلب دول أوروبا الغربية وشمال أميركا، لم يكن قد ساد أو استحكم فيها النموذج الليبرالي ـ الديموقراطي السائد الآن.

٣ ـ والاعتبار الثالث أن دول العالم الثالث نفسها، قد تحررت من الاستعمار، وكسرت أغلال الأمبريالية بعد الحرب العالمية الثانية. ومن غير المحتمل أن تسمح بعودتهما للسيطرة عليها أو للتحكم في مواردها.

والسؤال الأخير الذي يطرحه فوكوياما هو: ما الذي سيحل بهذا العالم بعد نهاية التاريخ؟ الاحتمال الغالب في الدول التي مرت بمرحلة نهاية الصراع، المتمثلة بالتناقضات الكبرى، ودخلت مرحلة ما بعد التاريخ، أي تلك التي قبلت بالنموذج الغربي الرأسمالي للدولة الليبرالية ـ الديموقراطية، هو توحيد السوق (common marketization) عل غرار السوق الأوروبية المشتركة للسياسات الدولية. بعبارة أخرى، زيادة تلاحم دول السوق الأوروبية والغربية عموماً، مع بقاء التنافس والنزاع على المسائل الثانوية أو التناقضات الصغرى. وإذا ما اعتبرنا، كقاعدة، أن التناقضات الكبرى تتولد من مصالح الدول الكبرى، فإن هذه المرحلة تكون قد انتهت.

أما دول العالم الثالث، التي ما زالت تعيش في عصر التناقضات الكبرى، بسبب الصراعات الدينية، أو بسبب الصراعات القومية أو الطبقية، فهي لا تزال واقعة في حبائل التاريخ، أي لا تزال تعيش في مرحلة التاريخ. وستبقى على هامش توحيد السوق (على غرار السوق الأوروبية المشتركة) للعلاقات الدولية، وعلى هامش المنافع الدولية أيضاً. ومع ذلك، فهناك من الدلائل ما يشير إلى أن نسبة كبيرة من دول العالم الثالث، قد استغلت فترة الانفراج في العلاقات الدولية بعد انتهاء الحرب الباردة، وهي سائرة الآن بسرعات متفاوتة نحو القبول بالنموذج الغربي للدولة الليبرالية ـ الديموقراطية. ولكن الشك في احتمالات نجاحها، يعود إلى تخلف نظمها الاجتماعية والاقتصادية، وقصور هذه النظم عن توفير المستلزمات الأساسية لهذا النموذج من الدولة.

الواقع يكذب النظرية

كلتا النظرتين اللتين تودان محاولة التنظير للوفاق الدولي بعد نهاية الحرب الباردة: الهوبزية، والهيجلية، تمثلان تفكيراً أيديولوجياً مبنياً على إدامة هيمنة الغرب على العالم. أولاهما مفضوحة عارية، والأخرى ماكرة متسربلة بأردية التاريخ. وكل معطيات الوضع الدولي القائم الآن تكذبهما، لسبب بسيط، وهو أن إدامة هيمنة الغرب على العالم، هي قضية أيديولوجية مرتبطة بمصلحة الغرب، ولا تطابق الواقع، وليست مرتبطة بمصلحة نظام العالم الاقتصادي وعلاقاته الدولية.

ولإثبات وجهة نظرنا هذه، سوف نحصر الكلام في أربعة أوجه، أولها: الخيار العسكري والوفاق الدولي، ثانيها: المسألة الاقتصادية وإفقار العالم، ثالثها: النموذج الغربي ومستقبل الديموقراطية، ورابعها: الوفاق الدولي والعالم العربي.

الخيار العسكري والوفاق الدولي

كلتا النظرتين: الهوبزية التي تقول بتوسع الصراع الدولي وانتشار محاوره، والهيجلية التي تقول ضمناً بنهاية الصراع لمصلحة الغرب أو روح الغرب (أو النموذج الغربي للدولة الديموقراطية ـ الليبرالية) لا تتخلى عن الخيار العسكري ضمناً أو صراحة. كما أن المعسكر الشرقي والاتحاد السوفياتي لا يتخليان عن الخيار العسكري لمصلحة السلام الدولي السرمدي، لأنهما لا يعترفان، في الحقيقة والواقع، بأن الصراع على منوال التناقضات الكبرى قد انتهى... فما هي أدلتنا على ذلك؟

لنبدأ بالحقيقة العارية التالية، وهي أن جميع مشاريع تخفيض الإنفاق العسكري وأسلحة الميدان الرئيسية (major theorte weapons) والقوات المسلحة التقليدية، يغلب عليها العنصر الدعائي وعنصر التهويل الإعلامي، ليس لأنها مشاريع غير حقيقية وغير صادقة، إنما لأنها وصلت عند منتصف الثمانينيات من هذا القرن إلى مرحلة متقدمة من الإفراط في القتل والتدمير (overkill) بسبب سباق التسلح العبثي واللاعقلاني، الذي أدت إليه ظروف داخلية أيديولوجية، وليس حسابات موضوعية لاحتمالات كسب الحرب (على مستوى العالم) أو خسارتها. ولذلك، فإن أي تخفيض، سواء ذلك الذي اقترحه الغرب أو ذلك الذي اقترحه الشرق حتى الآن، لا يلغي الخيار العسكري كأداة لحل النزاعات الدولية أو تحقيق المكاسب بمجرد

التهديد باستعماله في الوقت الحاضر على الأقل.

وللتأكيد أكثر، سنحاول تقديم مزيد من الإيضاحات لهذه الحقيقة العارية، التي يستعملها الغرب والشرق كمغالطة، يخدعان بها العالم الثالث. لنأخذ، مثلاً، حساب القوة التدميرية لترسانة الأسلحة، التقليدية وغير التقليدية، التي يملكها كلا المعسكرين، فهذه القوة، حتى لو خفضت إلى الحد الأدنى، فإن ما سيبقى يكفي لتدمير العالم كله ألف مرة. أي أن المعسكرين ليسا في حاجة إلى أكثر من واحد بالألف مما يملكان من أسلحة لتدمير نفسيهما والعالم معهما. وسيبين الجدول الرقم (١) هذه الحسبة بشكل توضيحي.

ولو أخذنا هذه الحسبة بالنسبة إلى الولايات المتحدة، ووفقاً للجدول الرقم (١)، سنجد أنه حتى بعد تخفيض الإنفاق العسكري للولايات المتحدة بنسبة ٥٠٪، مع حلول سنة ٢٠٠٠ تقريباً، فإن القوات الضاربة المتبقية للولايات المتحدة، تكفي لفرض هيمنتها الكاملة وبسط سيطرتها الاستراتيجية على العالم كله. فهذه القوة تتكون من ١٧ فرقة، سبعة آلاف سلاح نووي تكتيكي لدى الجيش، وست مجموعات كاملة مساندة لحاملات الطائرات القتالية، وأكثر من ٢٥٠ سفينة حربية، ١٠٠ غواصة قادرة على إطلاق الأسلحة النووية، إضافة إلى عدة فرق من مشاة البحرية وطيرانها الخاص، وما لا يقل عن ٢٥ سرباً (٢٤ طائرة في كل سرب) من المقاتلات الضاربة الهجومية، ومئة صاروخ نووي بلاستيكي عابر للقارات، وعدد آخر من القاذفات القادرة على حمل أسلحة نووية. وهي أسلحة تبرهن على ما ذهبنا إليه من القول بقدرة الولايات المتحدة العسكرية، حتى بعد التخفيض المذكور آنفاً.

والجدولان الرقم (٢) والرقم (٣) يوضحان بالتفصيل القوات التقليدية، والنووية ـ الاستراتيجية، في المعسكرين الشرقي والغربي، بحسب توزيعهما الجغرافي، وبحسب توصيفات اتفاقية سولت ١ واتفاقية ستارت المعمول بها الآن. حتى بالنسبة إلى مقررات مؤتمر فيينا، فإن سقف تخفيض القوات المسلحة الأميركية والسوفياتية، سيتوقف عند العدد السحري وهو (١٩٨) ألف جندي بكامل أسلحتهم وأعتدتهم، من الجانبين، في أوروبا، ولا يفكر أي من المعسكرين في الوقت الحاضر، إلغاء حلف الناتو أو حلف وارسو، كما ليس من المتوقع التقليل من أهمية الدور الذي يقومان به على المستوى الاستراتيجي ـ السياسي في المدى البعيد.

كما أن العقيدة العسكرية الخاصة بـ «الردع النووي»، والتي كانت سائدة في الغرب والشرق على حد سواء، في حقبة الخمسينيات، وقامت على مبدأ: أن امتلاك الأسلحة النووية يشكل في حد ذاته أفضل رادع لتجنب الحروب التقليدية، ما لبثت أن تطورت، لتحل مكانها فكرة أخرى هي فكرة «رد الفعل المرن»، المبنية أساساً على التوجه القائل بإمكانية الدخول في حرب نووية، من دون استخدام أسلحة الدمار الشامل، والاقتصار على استخدام الرؤوس البلاستيكية وتوجيهها إلى أهداف محددة، وهو توجه يجعل من الممكن كسب الحرب النووية، من دون الحاجة إلى استعمال «الردع النووي الشامل».

هذه العقيدة العسكرية نفسها، التي تعتبر الأسلحة النووية الاستراتيجية هي الأسلحة الحاسمة، تطورت في الاتحاد السوفياتي والشرق إلى القول بمبدأ إمكانية مزاوجة هذه الأسلحة بالأسلحة النووية والقوات المسلحة التقليدية، في حقبة الستينيات. ثم ما لبث الاتحاد السوفياتي أن بدأ برنامجاً ضخماً لتحديث أسلحته التقليدية والنووية، الهجومية والدفاعية، ليصبح في أواسط الثمانينيات قادراً على تخطيط موقف هجومي (offensive posture) لقواته النووية والتقليدية، وهي قدرة أدت إلى رد فعل لدى الولايات المتحدة، تمثل في زيادة الإنفاق العسكري، والبدء ببرنامج أو مغامرة حرب النجوم المكلفة.

هذه الأسباب مجتمعة، تؤكد كذب ما يشاع عن بداية مرحلة نهاية الصراع على القضايا الكبرى في الساحة الدولية، فالخيار العسكري لا يزال قائماً. وإذا لم يكن هذا الخيار موجهاً إلى غرب أوروبا أو شرقها، فإنه، بلا شك، موجه إلى دول العالم الثالث، كغطاء لاستمرار هيمنة الغرب بقيادة الولايات المتحدة على العالم، ولضمان استقرار نظام العالم الاقتصادي وعلاقاته الدولية كما هو عليه الآن. أما القول بأن العالم قد تجاوز مرحلة الاستعمار والأمبريالية، وأن لا عودة إليها، فإن علاقات الهيمنة والتسلط في الساحة الدولية تشير إلى أن هذه الهيمنة اتخذت أشكالاً أكثر تقدماً ومكراً وضرراً، كما سنرى حين نتحدث عن الأوجه الثلاثة الأخرى التي أشرنا إليها آنفاً.

جدول رقم (١)
يوضح حجم القوات الأميركية الحالية وحجمها المفترض بعد إجراء تخفيضات تساوي ٥٠٪ من حجمها الحالي

	حالياً	بعد تخفيضها بمقدار ٥٠٪
الجيش	١٨ فرقة عاملة ٢٦٥٠٠٠ ١٢ فرقة احتياط ناقلة جنود مدرعة ١٦٠٠٠ دبابة	٧ فرق عاملة ١٠ فرق احتياط ٧٠٠٠ سلاح نووي تكتيكي
سلاح البحرية	١٤ مجموعة حاملة طائرات ٢٢٩ سفينة سطحية ٣٥ غواصة استراتيجية ٣ فرق مشاة بحرية ٣ فرق طيران بحرية	٦ مجموعات من حاملات طائرات ٢٥٧ سفينة سطحية ١٦ غواصة استراتيجية فرقتا مشاة بحرية ثلاثة أجنحة طيران بحري
سلاح الطيران	٢٥ جناحاً عاملاً ٢٤ جناح احتياط ٩٧ قاذفة قنابل من طراز بي ـ ١ ٢٠٥٠ طائرة نقل ١٠٠٠ صاروخ عابر للقارات يحمل رؤوساً نووية	١٣ جناحاً عاملاً ١٢ جناح احتياط ٤١ قاذفة قنابل من طراز بي ـ ١ ٩٢٠ طائرة نقل ١٠٠ صاروخ عابر للقارات يحمل رؤوساً نووية
آخرون	تتضمن قواعد عسكرية و٨٦,٨ بليون دولار تكلفة عمليات وصيانة و٣,٦ بلايين دولار تكلفة برنامج حرب النجوم	

(*) المصدر: مجلة التايم ١٢ شباط/ فبراير ١٩٩٠.

جدول رقم (٢)
مقابلة بين حجم القوات التقليدية لكل من حلف الناتو وحلف وارسو موزعة بحسب مناطق وجودها(*)

	في المنطقة (١)		في المنطقة (٢)		في المنطقة (٣)		في بقية أنحاء العالم	
	الناتو	وارسو	الناتو	وارسو	الناتو	وارسو	الناتو	وارسو
(المواد البشرية) بالآلاف								
ـ مجموع القوات العاملة	٧٩٣	٩٧٥	٨١٠	١١٠٩	٢٢٤٣	٢٣١٧	٢٩٩٢	٢٨٥٥
ـ مجموع القوات الاحتياط	٩٦٩	٩٢٠	١٠٢٤	١٠٦٠	٤١٦٣	٣٩٠٨	٥٤٨٨	٤٦٥٨
عدد الفرق								
ـ مجهزة خلال أوقات السلم	٢٩,٢/٣	٥٠,١/٣	٣١,٢/٣	٥٨,١/٣	٩٤,٢/٣	١١٤	١١٩ و٢/٣	١٥٣,٢/٣
ـ تجهز عند تحريك الاحتياط	١١	١٨	١٢,٢/٣	١٩,٢/٣	٤٢	١٠٦,٢/٣	٥٨,١/٣	١٣٥,٢/٣
ـ خلال نشوب الحرب	٤٠,٢/٣	٦٨,١/٣	٤٤,١/٣	٧٨	١٣٥,٢/٣	٢٢٠,٢/٣	١٧٣	٢٨٩,١/٣
تجهيزات القوات البرية								
ـ الدبابات	١٣١٠٠	١٩٨٠٠	١٣٣٠٠	٢٢٤٠٠	٢١٩٠٠	٥٨٥٠٠	٣٤٤٠٠	٧٨٢٠٠
ـ ناقلات الجنود المدرعة والمقاتلة	٦٠٠٠	١١٥٠٠	٦٠٠٠	١٣١٠٠	٧٠٠٠	٢٤٧٠٠	١١٥٠٠	٣٤٤٠٠
ـ ناقلات الجنود المدرعة	١٠٧٠٠	١١٩٠٠	١١٢٠٠	١٣٥٠٠	٢٧٠٠٠	٤٩٠٠٠	٥٥٦٠٠	٦٨١٠٠
ـ المدفعية وبطاريات الصواريخ والهاونات	٦٠٠٠	١٤٠٠٠	٦٦٠٠	١٦٠٠٠	١٨٠٠٠	٤٩٦٠٠	٢٦٧٠٠	٦٧١٠٠

	في المنطقة (١)		في المنطقة (٢)		في المنطقة (٣)		في بقية أنحاء العالم	
	الناتو	وارسو	الناتو	وارسو	الناتو	وارسو	الناتو	وارسو
ـ الأسلحة المضادة للدروع	٧٣٠٠	٣٠٠٠	٧٥٠٠	٣٦٠٠	١٣٢٠٠	١١٥٠٠	٣٢٠٠٠	١٦٣٠٠
ـ المدفعية المضادة للطيران	٣٥٠٠	٢٥٠٠	٣٥٠٠	٢٧٠٠	١٠٣٠٠	١١٣٠٠	١١٢٠٠	١٣٨٠٠
ـ صواريخ أرض/جو باستثناء التي تطلق من الكتف مثل ستنغر وجاقلين وبلوبايب	١٠٠٠	٢٩٠٠	١١٠٠	٣٣٠٠	٢٢٠٠	١١٣٠٠	٣٢٠٠	١٥٧٠٠
ـ الطائرات المروحية القتالية والمضادة للدبابات	٦١٥	٦٤٠	٦١٥	٧٣٠	١١٠٠	١٥١٥	٣١٨٠	٢٤٠٠
طائرات القتال البري (تشمل طائرات التدريب)								
ـ قاذفات القنابل (باستثناء القنابل النووية)				١٨	٢٨٥	٨٠	٤٥٥	
ـ طائرات القتال الأرضي (التي تستخدم لضرب أهداف على الأرض)	١٠١٠	١١٤٠	١١٠٠	١٣٥٠	٣٢١٠	٢٥١٠	٤٩٣٠	٣٤٠٠
ـ الطائرات الاعتراضية الهجومية	٣٤٠	١٢٣٠	٣٤٠	١٤٧٠	١٢٠٠	٤٢٤٠	٢٩٦٠	٥٤٤٠

	المتواجدة في المياه الأوروبية ومياه المحيط الأطلسي		في بقية أنحاء العالم	
	ناتو	وارسو	ناتو	وارسو
تجهيزات القوة البحرية				
ـ الغواصات (باستثناء الغواصات التي تسير بالطاقة النووية وتلك التي تحمل رؤوساً نووية)	١٨٥	١٩١	٢٣١	٢٨٩
ـ حاملات الطائرات	١٣	٢	٢٠	٤
ـ السفن الحربية والطرادات	٢٦	٢٦	٥٠	٣٧
ـ المدمرات والفرقاطات	٣٢٨	١٨٣	٤١٨	٢٥٢
ـ سفن الإنزال (طيران البحرية)	٧١	٨٧	١٠٨	١١٣
ـ قاذفات القنابل	ـ	٢٦٠	ـ	٣٥٥
ـ طائرات هجومية	٦٥٠	ـ	١٠٦٠	ـ
ـ طائرات اعتراضية ومقاتلة	٣١٠	١٠٠	٦٢٠	٢١٥
ـ طائرات مضادة للغواصات	٥٠٠	١٢٠	٨٢٠	١٩٥
ـ طائرات مروحية مضادة للغواصات	٤٣٠	٢٠٠	٥٩٠	٢٩٠

ـ المنطقة (١) تشمل المنطقة كل من بلجيكا، ألمانيا الغربية، لوكسمبورغ، هولندا، بولندا، وتشيكوسلوفاكيا.
ـ المنطقة (٢) تشمل المنطقة (١) إضافة إلى كل من الدانمرك وهنغاريا.
ـ المنطقة (٣) تشمل المناطق الأوروبية الواقعة بين المحيط الأطلسي وحتى جبال الأورال في وسط الاتحاد السوفياتي.
(*) لا يشمل ذلك قوات فرنسا وإسبانيا وذلك لكونهما ليستا عضوين في القيادة العسكرية الموحدة للناتو.
[المصدر: **التوازن الاستراتيجي ١٩٨٩ ـ ١٩٩٠** ـ المعهد الدولي للدراسات الاستراتيجية، لندن ١٩٨٩].

جدول رقم (٣)
التوازن النووي الاستراتيجي

أ ـ القوة الاستراتيجية للولايات المتحدة، بحسب نظامي العد المعمول بهما وفقاً لمعاهدة الحد من الأسلحة الاستراتيجية (سالت) ومحادثات خفض الأسلحة الاستراتيجية (ستارت)

	نظاما عد سالت وستارت	نظام عد سالت فقط		نظام عد ستارت فقط	
صواريخ عابرة للقارات	منصات إطلاق منشورة	منصات إطلاق الصواريخ	إجمالي الرؤوس النووية	منصات إطلاق الصواريخ	إجمالي الرؤوس النووية
آي. سي. بي. أم					
ستمان ٢	٤٥٠	١	٤٥٠	١	٤٥٠
ستمان ٣	٥٠٠	١	١٥٠٠	١	١٥٠٠
أم أكس	٥٠	١٠	٥٠٠	١٠	٥٠٠
المجموع	١٠٠٠		٢٤٥٠		٢٤٥٠
صواريخ تطلق من الغواصات أس. ال. بي. أم					
بوسيدون سي ـ ٣	٢٢٤	١٤	٣١٣٦	١٠	٢٢٤٠
ترايدنت سي ـ ٤	٣٨٤	٨	٣٠٧٢	٨	٣٠٧٢
المجموع	٦٠٨		٦٢٠٨		٥٣١٢
(قاذفات القنابل)					
بي. أ. بي	٩٧	١٢	١١٦٤	١	٩٧
بي ٥٢ جي/اتش	٦٩	١٢	٨٢٨	١	٦٩
بي ٥٢ جي	٩٨	٢٠	١٩٦٠	١٠ ـ ١٢	٩٨٠
بي ٥٢ أتش	٩٧	٢٠	١٩٢٠	١٠ ـ ٢٠	٩٦٠
المجموع	٣٦٠		٥٨٧٢		٢١٠٦
المجموع الكلي	١٩٦٨		١٤٥٣٠		٩٨٦٨

ب ـ القوة الاستراتيجية للاتحاد السوفياتي، بحسب نظامي العد المعمول بهما وفقاً (لسالت) و(ستارت)

	نظاما عد سالت وستارت	نظام عد سالت فقط		نظام عد ستارت فقط	
صواريخ عابرة للقارات	منصات إطلاق منشورة	منصات إطلاق الصواريخ	إجمالي الرؤوس النووية	منصات إطلاق الصواريخ	إجمالي الرؤوس النووية
صواريخ عابرة للقارات «أي. سي. بي. أم»					
س. س ١١	٤٠٠	١	٤٠٠	١	٤٠٠
س. س ١٣	٦٠	١	٦٠	١	٦٠
س. س ١٧	١٣٨	٤	٥٥٢	٤	٥٥٢
س. س ١٨	٣٠٨	١٠	٣٠٨٠	١٠	٣٠٨٠
س. س ١٩	٣٥٠	٦	٢١٠٠	٦	٢١٠٠
س. س ٢٤	٣٠	١٠	٣٠٠	١٠	٣٠٠
س. س ٢٥	١٦٥	١	١٦٥	١	١٦٥
المجموع	١٤٥١		٦٦٥٧		٦٦٥٧
صواريخ تطلق من الغواصات أس. أل. بي. أم					
س. سن. ن ٦	٢٤٠	١	٢٤٠	١	٢٤٠
س. س. ن ٨	٢٨٦	١	٢٨٦	١	٢٨٦
س. س. ن ١٧	١٢	١	١٢	١	١٢
س. س. ن ١٨	٢٢٤	٧	١٥٦٨	٨٧	١٥٦
س. س. ن ٢٩	١٠٠	٩	٩٠٠	١٠	١١٠٠
س. س. ن ٢١	٨٠	١٠	٨٠٠	٤	٣٢٠
المجموع	٩٤٢		٣٨٠٦		٣٤٢٦
قاذفات القنابل					
بير	٧٥	٢٠	١٥٠٠	٨ ـ ١٠	٧٥٠
بير	١٠٠	٩	٩٠٠	١٠	١٠٠٠
بلاك جاك	٢٠	١٢	٢٤٠	١	٢٠
المجموع	١٩٥		١٩٤٠		٨٧٠
المجموع الكلي	٢٥٨٨		١٢٤٠٣		١٠٩٥٣

[المصدر: **التوازن الاستراتيجي ١٩٨٩ ـ ١٩٩٠**، المعهد الدولي للدراسات الاستراتيجية، لندن ١٩٨٩].

الوفاق الدولي والمسألة الاقتصادية

حاولنا أن نبين آنفاً أن الصراع الدولي، بحسب المعطى الأول (الخيار العسكري) في الوضع الدولي، أبعد من أن يكون قد انتهى. فمجمل التخفيضات المقترحة أو المخطط لها، سواء في الإنفاق العسكري أو القوارب أو الأسلحة حتى الآن، لن تسمح بتعدد مراكز الصراع، أو بظهور تهديد فعلي للدولتين العظميين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي، وذلك خلافاً لما يدعيه دعاة النظرة الهوبزية. وفي الوقت نفسه، فإن احتفاظ هاتين القوتين العظميين بقدرة كونية (global reach) لقواتهما المسلحة، التقليدية والنووية، يدل على أن التناقضات الكبرى ستبقى قائمة، ولا يمكن حسمها إلا بالعنف المسلح، ومن ثم فإن التاريخ لا يزال قائماً لم ينته، وإن العالم كله ما برح متسربلاً بحبائله خلافاً لما يدعيه دعاة النظرية الهيجلية.

الوجه الآخر لهذا الوضع يقدم المزيد من الأدلة على أن الوفاق الدولي، بالطريقة التي تحقق فيها حتى الآن، هو في مصلحة الغرب من الناحية الاقتصادية، وإن كان يخفي وراءه حقيقة بشعة، تتمثل في إفقار العالم الثالث، مما يتسبب باحتدام الصراع الدولي. أي أن الغرب يبدو في الظاهر وهو يدخل العقد الأخير من القرن العشرين أكثر غنى ورفاهاً، وهي ظاهرة يعتمد استمرارها، وبأكثر من وسيلة، على إفقار العالم الثالث.

ألا تجد، أيها القارىء العزيز، في هذا الوضع، إن صح تحليلنا، وصفة مثالية تؤكد احتدام الصراع الدولي، وليس انخفاض وتيرته؟

حالة اللامخرج من أزمة الرأسمالية

إن ازدهار اقتصاد الغرب أو الدولة الغربية الليبرالية ـ الديموقراطية بعد الحرب العالمية الثانية، إنما يعود، في المقام الأول، إلى الحرب نفسها، أي أن الرأسمالية تزدهر بالحروب، وإلى انفتاح أسواق جديدة أمامها، في المقام الثاني، وإلى ظهور سلسلة من الابتكارات والاختراعات، التي أدخلتنا في عصر ثورة المعلومات، في المقام الثالث. وفي المقام الرابع، إلى تشريعات دولة الرعاية (welfare state) التي يدعي منظروها أن الرأسمالية الحاضرة قائمة مزدهرة، ليس بفضل قوى السوق، إنما بفضل التشريعات (regulation capitalism).

لقد أدَّت العوامل السابقة مجتمعة إلى فترة متصلة من الازدهار، امتدت قرابة عشرين سنة (١٩٤٧ ـ ١٩٦٦). ولكن فترة الازدهار هذه أخذت في التعثر منذ نهاية الستينيات، وزاد الطين بلة فترة الكساد الاقتصادي، التي أعقبت حرب تشرين الأول/أكتوبر) ١٩٧٣ بين العرب وإسرائيل، والمقاطعة النفطية التي تزامنت معها (وهي تعود في الحقيقة إلى الارتفاع الصاروخي لأسعار النفط). منذ ذلك الحين عادت الرأسمالية إلى سابق ديدنها بالترجح بين دورات من الازدهار، تعقبها دورات من الكساد، مع فارق واحد، هو أن فترات الازدهار والكساد تداخلت إلى حد كبير في أكبر اقتصاد رأسمالي في العالم، وهو اقتصاد الولايات المتحدة.

هذه الحالة يطلق عليها بعض الباحثين حالة «اللامخرج من الأزمة الرأسمالية» (non-exist from the corisi). ولتوضيح المقصود باللامخرج، ندرج للقارىء في الجدول الرقم (٤)، الذي وضعه باولز وآخرون، الدورات الاقتصادية للازدهار والكساد مقيسة بالمؤشرات الخمسة المذكورة في الجدول، حيث نتبين أن جميع هذه المؤشرات، التي وصلت إلى أعلى معدلاتها بعد الحرب العالمية الثانية، قد مالت إلى الانخفاض بعد سنة ١٩٦٦، على الرغم من تعاقب دورات الازدهار والكساد عليها.

فمعدلات نمو الربح انخفضت (بالأسعار الثابتة) من حوالى ٩٪ في الفترة الأولى إلى حوالى ٦٪ في الفترة الأخيرة. كما انخفض معدل نمو الاستثمار من ٣,٦٪ إلى ٢,٩٪، وارتفع معدل البطالة من ٥,٢٪ إلى ٨٪، وانخفضت الإنتاجية (إنتاجية العمل) من ٢,٦٪ إلى ٠,٩٪، أما معدل نمو الناتج المحلي الإجمالي، فقد انخفض من ٤,٤٪ إلى ٢٪، ومعدل نمو الأجر الحقيقي انخفض من ٢,٦٪ إلى صفر، بحسب متوسط النمو لآخر سنة وهي ١٩٨٦.

جدول رقم (٤)
حالة اللامخرج من الأزمة في الولايات المتحدة

الدورة	١٩٤٨ ـ ١٩٦٦	١٩٦٦ ـ ١٩٧٣	١٩٧٣ ـ ١٩٧٩	١٩٧٩ ـ ١٩٨٦
معدلات الربح	٨,٩	٧	٥,٥	٥,٩
معدلات الاستثمار	٣,٦	٤,٤	٣,٥	٢,٩
البطالة	٥,٢	٤,٦	٦,٨	٨,٠
الإنتاجية	٢,٦	١,٨	٠,٥	٠,٩
الناتج القومي الإجمالي	٤,٤	٣,٢	٢,٦	٢,٠
الأجر الحقيقي	٢,٦	٢,١	٠,٤	٠,٠

(*) المصدر: من ورقة قدمت إلى مؤتمر الجمعية الاقتصادية الأميركية *(J. Bowles, et, al.)*
اقتبس من: Alain Lipietz, «The Debt Problem, European integration and the New Phease of world Crisis», N.L.R., No. 178 Nov. 1989, P. 40.

إن ما نريد أن نصل إليه في هذه العجالة، ليس فتح باب الجدال القديم حول احتمال انهيار الرأسمالية داخلياً، حيث توقعات المفكرة المناضلة روزا لوكسمبورغ ورفاقها، إنما إلى تذكير القارىء بأن الرأسمالية الحاضرة، لا تقوم على أساس مكين، وأن ازدهارها يمكن أن يكون خادعاً، كما أن قابليتها للكسر كبيرة جداً. نحن نقول هذا الكلام مدركين تماماً أنه كلام ناشز، لأنه ليس ضمن آخر موضة فكرية، وهي موضة تأبين الاشتراكية، ستالينية أو غير ستالينية.

أما بالنسبة لأوروبا الغربية الموحدة، والتي سيمثل اقتصادها عام ١٩٩٢، أكبر سوق في العالم، من حيث عدد السكان والثروة، فإنه لا يظهر الدور الاقتصادي الحاسم الذي يقوم به اقتصاد ألمانيا الغربية في هذه السوق. ونظرة إلى الجدول الرقم (٥)، تؤكد أن السوق الأوروبية المشتركة تمثل تكتلاً اقتصادياً يفوق اليابان، من حيث عدد السكان والناتج المحلي الإجمالي، ويتساوى مع الولايات المتحدة، أو يكاد، في الناتج المحلي. ولعل هذه هي الحقائق التي استند إليها فوكوياما، ليقول إن هذه السوق هي النموذج المثالي الذي يجب أن يحتذيه العالم.

الحقيقة أن نمو اقتصاد أوروبا الغربية يتحدد بمعدل نمو الاقتصاد الأكثر تنافسية والأكثر قدرة على توليد الفوائض، وهو اقتصاد ألمانيا الغربية. كما أن أكبر

نسبة من الفوائض النقدية وفوائض ميزان التبادل التجاري، في هذا الاقتصاد، تتولد من التجارة بين دول أوروبا الغربية نفسها.

ولذلك، عندما يتوحد سوق أوروبا، لن تستطيع دول هذه السوق اللجوء إلى إجراءات الحماية غير المباشرة (كما هو حاصل الآن) عن طريق تخفيضات قيمة عملاتها (devaluations) وعن طريق بنود الاستثناءات في تشريعات السوق الحالية للسيطرة على وارداتها من ألمانيا الغربية، إنما ستصبح دول أوروبا الغربية بأسرها أسواقاً مفتوحة لألمانيا، بل إن ألمانيا ستقوم بدور وزير الاقتصاد لهذه الدول مجتمعة.

جدول رقم (٥)
الوزن الاقتصادي النسبي لكل من السوق الأوروبية المشتركة، والولايات المتحدة واليابان

	السوق المشتركة	الولايات المتحدة	اليابان
الناتج المحلي الإجمالي (بلايين الدولارات)	٤,٣٣٣	٤,٤٦٣	٢,٤١٦
السكان (بالملايين)	٣٢٣	٢٤٤	١٢٢

(*) المصدر: *IMRO Publication, 1992: The European Opportunity*

لقد سبق أن أوضحنا أن أياً من أوروبا الغربية بقيادة ألمانيا أو اليابان ليست في وضع يهدد هيمنة الولايات المتحدة على العالم اقتصادياً، مالياً، تكنولوجياً، واستراتيجياً. إذ إن هيمنة الولايات المتحدة ترتكز الآن على تفوقها التكنولوجي ـ العسكري، وعلى قدرتها على الوصول إلى مصادر الطاقة والمواد الخام الاستراتيجية، معتمدة في ذلك على حجم سوقها الهائل، الذي يتمتع بقدرة شرائية لا يضاهيه فيها أي سوق آخر.

وقد أظهرت التطورات الاقتصادية الأخيرة على الساحة الدولية الدور الاقتصادي المهم، الذي يمكن أن تقوم به ألمانيا واليابان. ومن هذه التطورات ما يدل على أن الولايات المتحدة قد فقدت الانفراد بالهيمنة، التي كانت تتمتع بها في السابق، في مجالي الصناعة والمال. ومما يؤكد ذلك أن الخلاف الكبير بين اقتصاديي الريغانية الأميركيين واقتصاديي ألمانيا واليابان ـ الذين يتبعون سياسة مالية محافظة،

على تحديد أسعار الفائدة على سندات الخزانة الأميركية، التي تملكها ألمانيا واليابان - كان كافياً لإحداث كارثة الأسواق المالية (البورصات) العالمية في تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٨٧. فقد عمدت ألمانيا واليابان إلى بيع هذه السندات، بعد فترات قصيرة من شرائها، مما ولد الرعب في أسواق الأسهم، ودفع بالمستثمرين إلى التهالك على بيع أسهمهم، فانخفضت قيمها بشكل كبير.

إن تناقضات بهذا الحجم، لن تكون تناقضات ثانوية في المدى البعيد. فالمرحلة المقبلة ستكون حول مركز الدولار المتميز، كعملة سرمدية، باعتبارها تحدد قيم السلع على نطاق العالم كله. كما أن أوروبا الموحدة، لا بد أن تواجه حقيقة هيمنة ألمانيا على اقتصاد السوق الأوروبية المشتركة، حيث ستتضاعف أهمية ألمانيا عندما تتوحد مع ألمانيا الشرقية، بالنسبة إلى السوق، وما سيسببه هذا من إرباك لمستقبل حلف الناتو. ولكن المسألة لا تقف عند هذا الحد، فهناك القضية الشائكة، التي لم يتوصل أحد إلى حلها حتى الآن، وهي قضية مديونية الولايات المتحدة والعالم الثالث.

مديونية العالم الثالث نزف مستمر في الموارد

هناك فرق كبير واضح بين مديونية الولايات المتحدة ومديونية دول العالم الثالث، مع أن المديونية في حد ذاتها تعني أن هذه الدول تعيش وتنفق أكثر من مواردها، أو أكثر مما يسمح به دخلها. ففي حالة الولايات المتحدة، تحدث المديونية بحسب شرح ألين ليبتز على النحو التالي:

> «تقوم واشنطن بطلب أسلحة متطورة من شركات الساحل الغربي (للولايات المتحدة) ومن جهتها تقوم هذه الشركات بشراء معدات الآلات من ألمانيا الغربية، بينما يقوم مهندسو وموظفو هذه الشركات بشراء سيارات يابانية وكورية. ومن فائض الدخل المتحصل عندهم، يشترون أحذية برازيلية... وهكذا. فتعجز الحكومة الفيدرالية عن دفع قوائم الشراء هذه من دخل الضرائب، ومن ثم تعمد إلى إعادة استلاف الدولارات التي ذهبت في الشراء، عن طريق بيع سندات الخزانة للمصدرين ألمانيا واليابانيين».

محصلة هذه السياسة ارتفاع مديونية الولايات المتحدة التي وصلت مع سنة ١٩٧٨ إلى ١٦٠ بليون دولار. في الوقت الذي حققت اليابان فائضاً وصل إلى ٩٧ بليون دولار (٥٦ بليون دولار من فائض تجارتها مع الولايات المتحدة)، وألمانيا الغربية ٦٥ بليون دولار، ودول الأوبك ٢٦ بليون دولار. بينما حققت التنينات الأربعة الصغار فائضاً في ميزان المدفوعات مع الولايات المتحدة، وصل إلى ٣٠ بليون دولار، وعجزاً مع اليابان وصل إلى ٢٢ بليون دولار. وحتى تعوض البنوك الأميركية الخسائر المترتبة على عدم تسديد دول العالم الثالث لديونها لها، تقوم برفع أسعار الفائدة حتى تجتذب التوفيرات من الدول التي حققت وفورات نقدية، وخاصة ألمانيا واليابان ودول الخليج العربي النفطية. ولكن رفع أسعار الفائدة، يؤدي على المدى البعيد إلى خنق النمو الاقتصادي للعالم بأسره.

إن الخلاف بين الأميركيين والألمان، في خريف سنة ١٩٨٧، والذي أدى إلى كارثة البورصات العالمية في تشرين الأول (أكتوبر) من تلك السنة، كما ذكرنا قبل قليل، كان حول أسعار الفائدة هذه. وهزات من هذا النوع، لأسباب لا نستطيع الدخول في تفاصيلها في هذه العجالة، ممكنة ومحتملة الوقوع تحت الظروف القائمة الآن.

وهي في حالة حدوثها، ستنطوي على الاحتمال الرهيب، ألا وهو دخول العالم بأسره في فوضى وارتباك، تتضرر منهما دول العالم الثالث أكثر من غيرها، بسبب عدم امتلاكها لأي احتياطي مالي، أو مخزون غذائي يذكر.

أما في حالة الديون التي ترتبت على دول العالم الثالث، والتي قدرت مع الفوائد المتحققة عليها وكلفة خدمتها بحوالى ١٠٠٠ بليون دولار مع نهاية سنة ١٩٨٨ (الديون التراكمية)، إضافة إلى الديون السنوية التي تقدر بحوالى ١٥٠ بليون دولار، فيبدو أن لا سبيل لعلاجها في المدى القريب، لأنها لو سددت بالكامل، فإنها تقتضي من هذه الدول اتباع سياسات تقشف، تتجاوز قدراتها الفعلية. وإذا ما أضيفت إليها ديون الولايات المتحدة، فإن تسديد هذه الدول لمجمل ديونها، سيؤدي بعجلة الاقتصاد العالمي ونظامه المالي إلى التوقف عن الدوران.

الحقيقة العارية الأخرى، هي أنه في حالة إلغاء ديون العالم الثالث (مع كل المصاعب الفنية والمعنوية التي تصاحب هذا الإلغاء)، فإنه لن يغير كثيراً من حقائق الوضع الاقتصادي العالمي.

فهذا الإلغاء، بموجب ما هو مقترح الآن، والذي يمثل نوعاً من خطة مارشال، ما هو في الواقع إلاّ حركة تقوم الدول الصناعية الكبرى، بموجبها، بمساعدة الدول الفقيرة من الوفورات التي حققتها الدول الصناعية، من تبادلها التجاري مع الدول الفقيرة، بعملة الدول الصناعية، وكأنها بهذا التصرف تهيىء هذه الدول لتكون زبوناً دائماً عندها.

هذه الحقيقة العارية تتصل بحقيقة أخرى، وهي أن الميزان التجاري للدول الفقيرة ـ أي دول العالم الثالث ـ إنما يعتمد اعتماداً يكاد يكون كلياً على ما تريد الدول الصناعية الكبرى أن تشتريه (أي تستورده) منها. وذلك بسبب أن صادرات الدول الفقيرة إلى العالم المتقدم، هي تلك الصادرات التي تدر عملات صعبة وسلع التكنولوجيا العليا وغيرها مما تتطلبه عملية التنمية فيها. وهكذا، فقد أحكم وثاق دول العالم الثالث من قبل الدول الصناعية الكبرى، عن طريق المديونية، وعن طريق النظام المالي ـ النقدي العالمي. وهذا نوع جديد من السياسات الأمبريالية العالمية، وأسلوب متطور في الاستغلال الطبقي بين الأمم على مستوى الكرة الأرضية كلها. وسوف نرى لاحقاً كيف تعمل آلة الديون بالنسبة إلى الدول العربية.

حكاية الشمال والجنوب من جديد

حتى يستطيع القارىء أن يكوّن صورة واضحة عن خط المواجهة المقبل والرئيسي في نهاية القرن، والذي يمثل الحد الفاصل بين الشمال والجنوب، ما عليه إلا أن يلقي نظرة على الشكل الرقم (١)، ليرى ما هو الأساس الذي بني عليه هذا الخط الفاصل. إنه فقر العالم الثالث مقابل غنى العالم الأول ـ مع اختلاف نظام العالم الثاني ـ الشرقي، الذي انهار سنة ١٩٨٩. بل إن مجمل الأداء الاقتصادي في دول العالم الثالث، يجعل الهوة الاقتصادية (من حيث مستويات المعيشة) والهوة التكنولوجية (التي تمثل أساس الصناعة ورافداً أساسياً في التنمية) تزداد اتساعاً بين الشمال والجنوب، وبشكل متواصل، كما يتضح من الشكل الرقم (٢)، الذي يقيس الأداء الاقتصادي بالمخرجات لكل فرد في هاتين المنطقتين من العالم.

ولن نستطيع أن ندخل في الأسباب الكثيرة، التي أدت إلى ضعف الأداء الاقتصادي لدول العالم الثالث (الجنوب)، ولكن الوضع فيه بلغ حداً من التعقيد

والحساسية، لن تستطيع فيه المساعدات الضئيلة، التي تقدمها دول العالم الأول (الشمال) له إلا الإبقاء على الجماهير الجائعة حية، ولكن على حد الكفاف، مع ظهور مناطق مجاعات مزمنة في العالم الثالث. ويوضح الشكل الرقم (٣) عدم تناسب النمو السكاني المتزايد تزايداً كبيراً مع الموارد الاقتصادية، التي تتقلص تقلصاً أكبر، وذلك كما في أفريقيا.

إننا لا نريد هنا للقارىء أن يفهم، أن ضعف الموارد الاقتصادية لدول أفريقيا، سببه الزيادة السكانية، كما يدعي بعض اقتصاديي الشمال، بل ليفهم أن السبب الحقيقي للخلل، إنما يكمن في سوء استغلال هذه الموارد، وفي حالة التمزق السياسي، التي خلقها الاستعمار في أفريقيا، واضطراب وعدم استقرار مؤسساتها السياسية والاجتماعية.

الحالة نفسها تنطبق على دول أميركا اللاتينية. فهذه الدول، وإن كانت أكثر تقدماً من دول أفريقيا، إلا أنها تعاني الأمراض نفسها التي تعانيها دول العالم الثالث الأخرى. فإضافة إلى تدني معدل الأجر الحقيقي والناتج المحلي الإجمالي، فإن هذه الدول تعاني أعلى نسبة تضخم في العالم، إذ وصلت هذه النسبة في البرازيل، سنة ١٩٨٨، إلى ٧٠٠٪. كما أنها تعاني أخطر مشكلة مديونية في العالم، تلك المشكلة التي باتت تستنزف نسبة كبيرة من الدخل المتأتي من صادراتها.

وهذا يعني أن هذه الدول (ودول العالم الثالث جميعاً) حتى لو زادت من صادراتها (أي حسنت من أداء اقتصادياتها بشكل كبير، فإن حصة الأسد سوف تذهب لتسديد الديون الخارجية وفوائدها وخدماتها. والمسألة لا تقف عند هذا الحد أيضاً، لأن على هذه الدول أن تدخل في منافسة غير متكافئة مع دول العالم الأول، بسبب الحماية التي تفرضها الأخيرة على صادرات دول العالم الثالث الخاصة، وبسبب الدعم الذي تقدمه حكومات دول العالم الصناعي لمنتجاتها.

لقد زادت دول العالم الثالث، مثلاً، من صادراتها من المنسوجات القطنية والألبسة، التي أنتجتها للتصدير إلى الدول الغربية. ولكن هذه الصادرات اصطدمت بالعراقيل التي فرضتها الدول الغربية عليها، من خلال الرسوم الخاصة التي فرضتها على هذه السلع وغير ذلك من القيود، حتى تخفف من قدرة هذه المنتجات الواردة من دول العالم الثالث على منافسة منتجات الدول الصناعية.

والمثال الصارخ والأكثر وضوحاً، في هذا المجال، ذلك الدعم الذي يتلقاه

القطاع الزراعي من حكومات الدول الغربية، والذي يخلق وفورات هائلة في الغلال والمنتجات الزراعية، في الوقت الذي تعاني مناطق كثيرة في دول العالم الثالث المجاعات والعيش على حد الكفاف، وبشكل يثير خجل أعتى العنصريين في الغرب. ومرد هذه الفورات هو تحول الدول الغربية من سياسة دعم دخل المزارعين، الذين ينتجون الغلال المطلوبة، إلى سياسة دعم أسعار المنتجات نفسها، دعماً يكون السعر معه غير تنافسي على المستوى العالمي، فيوفر دخلاً إضافياً للمزارعين الغربيين، لكنه سعر أعلى كثيراً من السعر العالمي، يجعل من الصعب تصدير هذه السلع أو بيعها في الأسواق العالمية. وكلنا يتذكر كيف كانت أوروبا الغربية، بسبب هذه السياسة، تسبح في بحر من الزبدة والحليب، في العامين الماضيين، بينما كانت مناطق شاسعة من أفريقيا تعاني المجاعة. والشيء نفسه يصدق على الولايات المتحدة التي تقوم بإلقاء الحليب في البحر أو حرق المخزون الفائض من الحنطة، حتى لا تنخفض أسعارها في السوق العالمية.

والطامة الكبرى بالنسبة إلى دول العالم الثالث، تتمثل في كون أغلبها يعتمد في معاشه على ما يستطيع تصديره إلى الغرب من الغلال وبيعها بالعملة الصعبة، وهي التي يطلق عليها السلع الاستراتيجية، يتحكم الغرب في أسعارها، عن طريق أسواق السلع (commodities) وهذه السلع هي:

قائمة بالسلع الاستراتيجية

مواد غذائية	معادن
١ ـ كاكاو	١ ـ ألمنيوم
٢ ـ قهوة	٢ ـ نحاس
٣ ـ الحبوب	٣ ـ رصاص
٤ ـ دهون البذور	٤ ـ نيكل
٥ ـ السكر	٥ ـ المطاط
٦ ـ الشاي	٦ ـ الصفيح
٧ ـ القطن	٧ ـ الزنك
	٨ ـ النفط الخام

ويعود سبب هذه «الطامة الكبرى»، إلى أن دول العالم الثالث غير قادرة عل التحكم في تحديد أسعار صادراتها، لأن الذي يتحكم في هذه الأسعار ويقودها، هي الدول الصناعية نفسها ذات القدرة الشرائية العالية، كما ذكرنا. ولعل الحالة الوحيدة التي شذت عن هذه القاعدة، وتمكنت دول العالم الثالث، من خلالها، من التحكم في الأسعار، هي محاولة دول منظمة الأوبك التحكم في أسعار النفط، خلال الفترة من عام ١٩٦٠ إلى ١٩٨٠، ولكن هذه الدول ما لبثت أن فقدت هذه القدرة وإلى حد كبير، بعد عام ١٩٨٠، إضافة إلى أنها أضحت تجد صعوبة كبيرة في تسويق وتصريف منتجاتها من الصناعات البتروكيماوية، الأمر الذي أدى إلى ذهاب محاولات دول العالم الثالث، للتحكم في تحديد أسعار سلعها الاستراتيجية، أدراج الرياح.

مؤشرات الوضع الدولي: نحو زيادة وتيرة الصراع والتنافس

كل هذه الحقائق العارية تقول لنا بوضوح قاس، إن الأوضاع المذكورة آنفاً، تجعلنا أبعد ما نكون عن التفاؤل بنهاية الصراع الدولي على مستوى التناقضات الكبرى، لأنها تؤكد أن العكس هو الصحيح، وأن التناقضات الكبرى قد تصل إلى مرحلة حرجة مع نهاية هذا القرن.

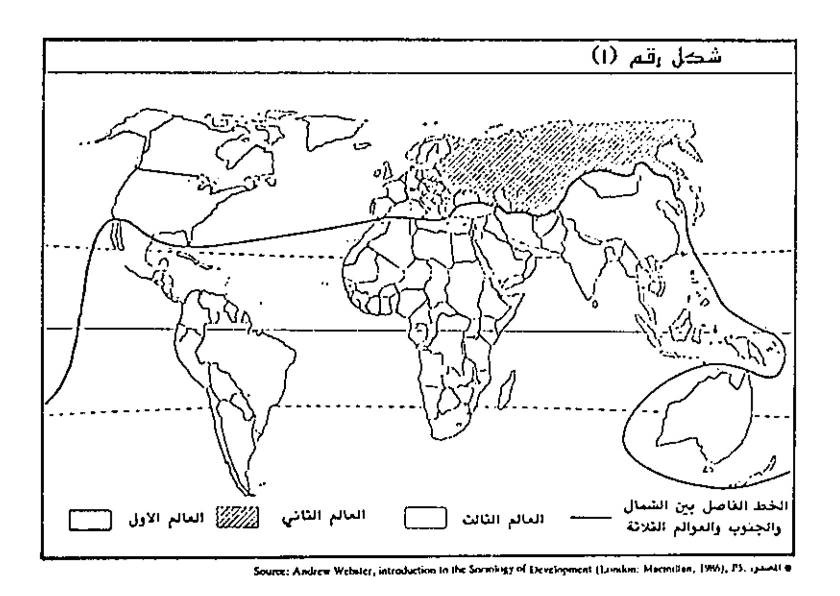
فالصراع في أوروبا لم ينته بعد، ومسألة توحيد ألمانيا في حد ذاتها أفضل مثال على ما يمكن أن يثيره حدث كهذا، من مخاوف واحتمالات مرعبة لجيران ألمانيا والعالم. كما أن الصراع والتنافس القومي والعرقي، يمكن أن يخرجا عن حدود السيطرة، ويمكن أن يمتدا ليشملا العالم الثالث بأسره. إضافة إلى أن استقرار الوضع العالمي مرهون إلى حد كبير بهيمنة الغرب على العالم، وبقدرته على الوصول إلى مصادر الطاقة والمواد الأولية اللازمة للتكنولوجيا العليا. وفي حالة تهديد هذا الوضع القائم، فمن المؤكد جداً أن تنهار المؤسسات الدولية التي تديم الهيمنة الغربية، التي هي الشرط الأساسي للاستقرار الدولي.

لقد بيّنا كيف أن الولايات المتحدة فقدت الانفراد بالهيمنة الصناعية والمالية على العالم، ولكن هيمنتها الحقيقية تكمن في تفوقها التكنولوجي العسكري، وفي سيطرتها على موارد الطاقة (والنفط بخاصة) في العالم. وأن أي تهديد لهذين المجالين حري بأن يدفع بالولايات المتحدة إلى الدخول في الحرب: إقليمية كانت أم

عالمية. وقد برهنت الولايات المتحدة بغزوها بَنما، أنها ليست على استعداد لأن تتخلى عن هذا الخيار أو عن التهديد باستعماله في أي وقت.

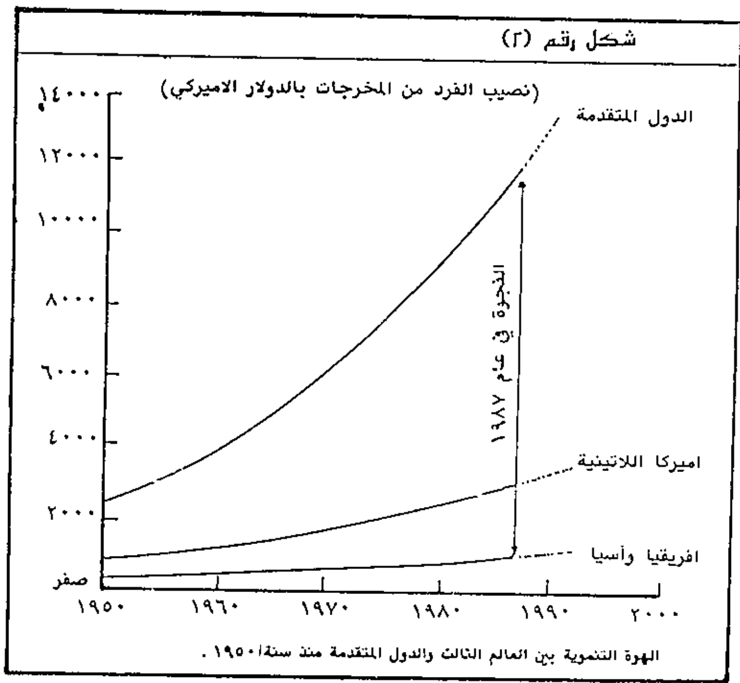
ثم إن ازدهار الغرب أو جزء كبير منه، إنما يعود إلى ازدهار الصناعات العسكرية والإنفاق العسكري. لأن الرأسمالية (كما ثبت من التجارب المريرة طول القرنين الماضيين) لا يمكن أن تزدهر وتنتعش على الوتيرة التي شهدناها، بخاصة بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة، إلا بالحروب والعنف المسلح والعدوانية والعدوان.

ولذلك، فإن القديم الذي يرفض أن يموت، ربما يفسح المجال للجديد (بحسب تعبير غرامشي) أن يولد في نهاية القرن بشكل نظام سياسي ـ اقتصادي، لا هو برأسمالي كما عرفنا الرأسمالية، ولا هو باشتراكي كما عهدنا الاشتراكية، إنما هو نظام اشتراكي ـ ديموقراطي من نوع جديد... وهو دلالة على أن التاريخ لم ينته بعد، وأن في الإمكان تحسين وتطوير النموذج الغربي للدولة الليبرالية ـ الديموقراطية.



• المصدر: Source: Andrew Webster, introduction to the Sociology of Development (London: Macmillan, 1986), P3.

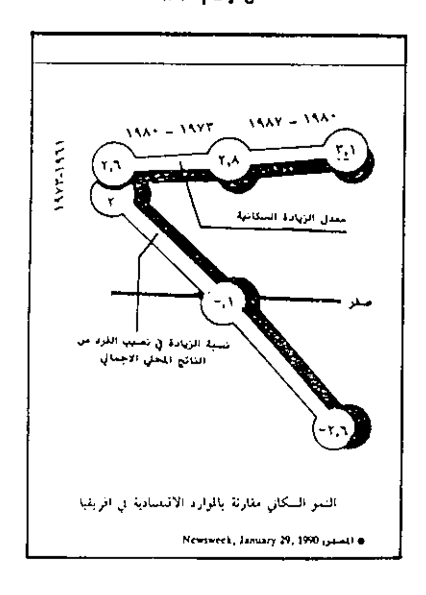
شكل رقم (٢)



الهوة التنموية بين العالم الثالث والدول المتقدمة منذ سنة/١٩٥٠.

المصدر: Andrew Reed, The Developing World (London: Bell and Hyman, 1987), P. 16

شكل رقم (٣)



النمو السكاني مقارنة بالموارد الاقتصادية في افريقيا

● المصدر: Newsweek, January 29, 1990

الفصل الثالث عشر

الوفاق الدولي ومستقبل الديموقراطية

كانت أحداث سنة ١٩٨٩ ونتائجها نصراً كبيراً على التسلط البيروقراطي والإرهاب الستاليني، وخطوة كبيرة نحو الديموقراطية. ولكن ما هي حدود هذه المكاسب الديموقراطية في أوروبا الشرقية؟ وما هي احتمالات انتشار النظم الدستورية والديموقراطية في دول العالم الثالث؟ وهل سيسود العالم النموذج الليبرالي ـ الديموقراطي الغربي للدولة من حيث هو جواز مرور من التاريخ إلى جنة ما بعد التاريخ، بحسب توصيفات الهيجليين الجدد من أمثال فوكوياما؟

ندّعي في هذا المجال، أن المرحلة الانتقالية في دول أوروبا الشرقية، سوف تحمل معها ظهور أحزاب محافظة، تشغل المركز الوسط بين اليمين المحافظ الرجعي وبين اليسار «المعتدل»، المتمثل بالاشتراكية الديموقراطية. ولكن التيار العام في أوروبا، شرقها وغربها، في المدى البعيد، سيكون الانسياق (drift) نحو اليمين المحافظ الرجعي، في ظل نموذج الدولة الليبرالي السائد في الغرب الآن. كما أن البحث عن بديل ثالث بين الاشتراكية والرأسمالية، مثل السويد، لن ينتهي إلى نتيجة مرضية، لأسباب سنتعرض لها بعد قليل.

أما بالنسبة إلى العالم الثالث، فهو أبعد ما يكون عن تبني نموذج الدولة الليبرالية ـ الديموقراطية الغربي، كما سنرى. وهو أقرب إلى تبني واجهات ديموقراطية في الشكل فقط، تسيطر عليها أحزاب محافظة، كالحزب الوطني في مصر، وحزب الجمهورية في تركيا، وحزب الشعب في باكستان، بينما يبقى النظام السياسي يعمل بالأساليب التسلطية المتعارف عليها، من دون تغيير أو تعديل جذريين. ولكن من الممكن أن تحصل حالات انفراج حقيقية، من النوع الحاصل

الآن في الأردن أو في أميركا اللاتينية، إلا أن هذا الانفراج سيفتقر إلى ضمانات دستورية مستقرة، لمنع الأساليب التسلطية في الحكم من العودة إلى الهيمنة على مقدرات هذه البلدان من جديد.

والآن لندقّق في هذه الاحتمالات والأسس التي بنيت عليها.

بعض الحقائق الخفية عن النموذج الليبرالي الغربي للدولة

الحقيقة الأولى، التي كثيراً ما تغيب في ثنايا النقاش، هي أن الديموقراطية حديثة العهد نسبياً في غرب أوروبا، بحسب النموذج الليبرالي الديموقراطي الغربي، وأنها لم تسد إلا بعد الحرب العالمية الثانية. فالنضال الطويل من أجل الديموقراطية والدستورية، الذي خاضته شعوب أوروبا ضد هيمنة الأرستقراطية، طول القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، لم يبدأ بإعطاء ثماره إلا بعد الحرب العالمية الأولى، ولم يزدهر بالشكل الذي هو عليه الآن إلا من وقت قريب. والمعلومات التي جمعها غيران ثيربون عن تاريخ الحصول على الحكم الديموقراطي في أوروبا، تشهد على ما نقول (انظر الجدول الرقم (١)).

الجدول المذكور يوضح الفرق بين سنة تأسيس الحكم الديموقراطي (العمود الأول) وبداية الحكم الديموقراطي (العمود الثاني) ويمثل الفترة الزمنية، التي وضعت فيها قيود مختلفة على حق المواطنين في التصويت. فقبل تاريخ بداية الحكم الديموقراطي الحالي في هذه الدول (المذكورة في الجدول) كانت هناك برلمانات وتصويت... إلخ، ولكنها كانت برلمانات مقصورة على ممثلي الأرستقراطية وطبقة العلية. بينما تضمنت القوانين الانتخابية شروطاً، صممت لاستبعاد من لا يملكون الأرض (قوانين ملكية الأراضي) أو لاستبعاد من لا يجيدون القراءة والكتابة (literacy laws) أو لاستبعاد النساء من التصويت. وبذلك ضمنت أحزاب الأرستقراطية والعلية استبعاد حوالى ٨٠٪ من السكان من التصويت. ولقد بقي هذا الوضع حتى بداية تأسيس الحكم الديموقراطي الحالي المذكورة تواريخه في العمود الأخير من الجدول الرقم (١).

جدول رقم (١)
تاريخ تأسيس الديموقراطية في الغرب

البلد	سنة تأسيس الحكم الديموقراطي	بداية الحكم الديموقراطي الحالي
النمسا	١٩١٨	١٩٥٥
بلجيكا	١٩٤٨	-
الدانمرك	١٩١٥	-
فنلندا	١٩١٩	١٩٤٤
فرنسا	١٨٨٤	١٩٤٦
ألمانيا	١٩١٩	١٩٤٩
إيطاليا	١٩١٩	١٩٤٦
اليابان	١٩٥٢	-
هولندا	١٩١٩	-
النرويج	١٨٩٨	١٩١٥
السويد	١٩١٨	-
سويسرا	١٨٨٠	١٩٤٤
بريطانيا	١٩١٨	١٩٢٨
الولايات المتحدة	١٨٥٧	١٩٧٠

(*) المصـدر: Göram Therborn, «The Rule of Capital and the Rise of Democracy,» New Left Review, No 103, 1977, P. 11.

الحقيقة الثانية، التي تخفى على الكثيرين، هي ضرورة التفريق بين الليبرالية والديموقراطية. فالمذهب الليبرالي، الذي ينادي بحرية الفرد، وبإمكانية التقدم الاجتماعي من خلال التنظيم والتشريع (لإصلاح الأنظمة القائمة، وليس لتغييرها) لا يطابق الديموقراطية بمعنى حكم الأغلبية. والتصويت المباشر (رجل واحد صوت واحد)، والمساواة أمام القانون. ولقد ساند التيار الليبرالي الديموقراطية، باعتبارها الشكل المرغوب للحكومة الإنسانية، عندما دفعته مصالحه المادية، أو عندما أجبر على ذلك فقط. ولكنه لم يمانع من وضع ضوابط متعسفة وقيود ثقيلة على التطبيق

الديموقراطي متستراً بمفهوم غامض مثل المصلحة العامة. والتيار الليبرالي لا يختلف كثيراً في الولايات المتحدة، عن التيار المحافظ الرجعي، في قبوله بالتمييز العنصري ضد السود، أو ضد الأميركيين من أصل إيرلندي، أو ضد النساء.

وهناك أوجه شبه كثيرة بين التيارين الليبرالي والمحافظ، ولا يختلفان إلا في درجة تقبل أو احتمال تدخل الدولة المباشر في المجتمع والاقتصاد. ولذلك، وحتى السبعينيات من هذا القرن كان هناك اتجاهات أصيلة معادية للديموقراطية ضمن هذين التيارين (في الحزبين الجمهوري والديموقراطي، ولا سيما الديموقراطيين الجنوبيين). ويذكر أي. اف. ستون، في كتابه «التاريخ الخفي للحرب الكورية»، أن جون فوستر دالاس، الذي أصبح وزير خارجية في زمن الرئيس أيزنهاور، وكان له صولات مع عبدالناصر والعرب، قد أصدر كتيباً، سنة ١٩٣٦، يبدي فيه إعجابه بهتلر، ويدعو الولايات المتحدة إلى إلتزام الحياد المطلق في أوروبا. ومؤخراً في آذار (مارس) ١٩٨٩، وصل إلى عضوية مجلس ولاية لويزيانا الجنوبية، عضو بارز في منظمة الكوكلس كلان العنصرية، وحصل على بطاقة الحزب الجمهوري.

خلاصة الأمر في هذا الباب، أن نموذج الدولة الليبرالي الديموقراطي الغربي، يحمل عناصر معادية للديموقراطية يمكن أن تفسح المجال واسعاً أمام الصراعات الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية التي تجعله يتداعى أو يتآكل من الداخل. والتجريد النظري وحده هو الذي يجعله نموذجاً مثالياً فريداً محتملاً للحكومة الإنسانية. كما أن قضية العلمانية، لم تحسم إطلاقاً في هذا النموذج حسماً نهائياً، وهي ما زالت بحاجة إلى نضال طويل لحسم قضية الفصل بين الدين والدولة.

النموذج الغربي للدولة وقضية العلمانية

الحقيقة الخفية الأخرى، بالنسبة للنموذج الغربي للدولة الليبرالية الديموقراطية هي أن فصل الدين عن الدولة لم يتم بشكل حاسم، خلافاً للاعتقاد الشائع في الغرب نفسه، أو في خارجه. فهناك اتجاهات واسعة ضمن التيارين الليبرالي والمحافظ (في الحزبين الجمهوري والديموقراطي) ما زالت تتمسك بالقيم الدينية المسيحية، على أنها معيار السلوك السياسي والعضوية في الجماعة الوطنية، ولا تزال تطالب بإقامة الصلاة المسيحية في المدارس، خلافاً لدستور الولايات المتحدة، ولا تزال ترفض كذلك نظرية دارون، باعتبارها تفسيراً علمياً للتطور الإنساني.

وإذا ما أخذنا بريطانيا، كدراسة حالة، نجد أن كون الملكة هي الرئيس

الرمزي للكنيسة الإنكليزية والاسكتلندية، ليس المظهر الوحيد لعدم الفصل بين الدين والدولة، إذ إن هيئة الكنيسة العليا، بحسب ما توضح دراسة ساهجال ويوفال ـ ديفيز (marxism today, march 1990)، تساهم في مجلس اللوردات بشكل فعال. وهناك قوانين الكفر (blasphemy law) التي تمنع التعرض للكنيسة والمذهب الأنجليكاني المسيحي، بينما تبيح هذه القوانين هذا الأمر ضد الديانات الأخرى. كما أن المسيحية أعطيت، من خلال مرسوم إصلاح التعليم الصادر سنة ١٩٨٨، مكانة قانونية وأيديولوجية، تجعلها تجسد الثقافة والهوية القوميتين. لهذا السبب، فإن أتباع الديانات الأخرى هم مواطنون ناقصو الأهلية، وهم من ثم غرباء عن الهوية القومية، على الرغم من حصولهم على الجنسية.

في ضوء هذه الحقيقة العارية، يتضح كيف أن بريطانيا وفرنسا، لا تستطيعان تقبل أن تلبس بعض الطالبات الحجاب، أو غطاء الرأس، أو أي لباس يشذ عن الزي المتعارف عليه في المدارس الحكومية. والتشنج الذي عولجت به قضية الزي المدرسي، ما هو إلا انعكاس لحقيقة أن غير المسيحيين هم في الواقع غرباء، وسيبقون غرباء عن الثقافة والهوية، اللتين تعتبر المسيحية لحمتهما وسداهما.

أما بالنسبة إلى أغلب دول أوروبا الغربية الأخرى، غير بريطانيا وفرنسا، فإن التيار السياسي السائد فيها، ليس هو اليمين المحافظ الرجعي، إنما التيار الوسط أو يمين الوسط، المسمى بالتيار المسيحي الديموقراطي. والتيار المسيحي الديموقراطي هو التيار الذي ظهر إلى الوجود، من خلال الجدال الطويل بين رجال الكنيسة والسياسيين المتصلين بها في نهاية القرن الماضي. ولكنه لم يتبلور إلا من خلال الحركة التي أسسها القس الإيطالي، لويجي ستازو، سنة ١٩١٩. وهي الحركة التي اعتبرت الديموقراطية الاشتراكية العدو الرئيسي لها، لأنها تؤدي إلى الإلحاد. ومن المفيد أن نعلم، أن من بين الذين ساندوا ذلك القس الإيطالي في تأسيس هذه الحركة، شخصاً يدعى كونراد باور، الذي سيعود، بعد إعادة تأسيس الأحزاب المسيحية الديموقراطية في أعقاب الحرب العالمية الثانية، ليقود ألمانيا الغربية إلى الديموقراطية.

بعد الحرب العالمية الثانية، استطاعت الأحزاب المسيحية الديموقراطية أن تفوز في الانتخابات في أغلب دول أوروبا الغربية، ولم تقل حصة هذه الأحزاب عن ثلث أصوات الناخبين، بحسب ما هو موضح في الجدول الرقم (٢). وقد تبنت هذه الأحزاب مبدأ الشخصانية (personalism) الذي يقول بأن الإنسان يحقق

طموحه من خلال قيامه بمسؤولياته تجاه الأسرة والجماعة الوطنية، والذي يعارض مبادىء الحرية الليبرالية(المبنية على الحرية الشخصية) والجمعية الاشتراكية. أما بقية مبادىء المسيحيين الديموقراطيين، فهي مستمدة من تعاليم الكنيسة الكاثوليكية. ولكن ما يميز الديموقراطيين المسيحيين عن المحافظين اليمينيين، هو اعتقادهم بالتضامن بين كل فئات الشعب (ولذلك فهم يعتبرون أنفسهم ممثلين لجميع فئات الشعب)، واعتقادهم باللامركزية، أي لامركزية السلطة السياسية.

هذا التيار السياسي الأصيل في النموذج الغربي للدولة الليبرالية الديموقراطية، الممثل بالمسيحية الديموقراطية، الذي يجسد حقيقة عدم فصل الدين عن الدولة، هو مرشح للانجراف المتزايد إلى اليمين المحافظ الرجعي، لمعاداته الليبرالية أولاً، ومعاداته الاشتراكية ثانياً، ومرشح أيضاً لاحتمال اندماجه في أحزاب أكثر رجعية وعنصرية من حزب المحافظين البريطاني، ومعاداته الكتلة المنشقة عن الديغولية، التي يقودها جاك شيراك في فرنسا، ثالثاً. وفي حالة حدوث هذا الاندماج، فمن الممكن أن يظهر تكتلان، يشمل التكتل الأول ألمانيا وفرنسا وإنكلترا، بينما يشمل التكتل الثاني إيطاليا وبلجيكا وهولندا. علماً بأن الحركة المسيحية الديموقراطية قد توسعت مؤخراً بدخول حزب الديموقراطية الجديدة اليوناني، وحزب الفين غايل الأيرلندي، وحزب الشعب الإسباني، (وهذه جميعها أحزاب ليس لها أسس دينية مشابهة لأحزاب المسيحية الديموقراطية الأصلية).

إن هذا التيار بالذات، هو الذي ساد في أوروبا الشرقية، بعد ثورة سنة ١٩٨٩، وبخاصة في بولندا وهنغاريا (المجر) ورومانيا وألمانيا الشرقية.

وفي جميع هذه البلدان الأربعة، كان للتيار المسيحي الديموقراطي وجود في الفترة القصيرة، الفاصلة بين نهاية الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٤٥، وفرض الهيمنة الستالينية عليها سنة ١٩٤٩. وهذا التيار يعاني الانشقاق الآن في بولندا، بين الحزب القومي المسيحي وحزب التضامن الريفي. أما في المجر، فمن المحتمل أن تندمج الحركات المسيحية الديموقراطية الثلاث بعد الانتخابات العامة (وهي الحزب المسيحي الديموقراطي وحزب الملاّك الصغار والمنبر الديموقراطي). وفي رومانيا، عاد حزب الفلاحين إلى الظهور والإندماج في جماعة المسيحيين الديموقراطيين. أما الحزب المسيحي الديموقراطي في ألمانيا الشرقية، فقد أحرز أكبر نسبة من الأصوات (حوالى ٤٩٪) في الانتخابات العامة، التي أجريت في آذار (مارس) ١٩٩٠، إلا أنه لم يحصل على الأغلبية المطلقة.

جدول رقم (٢)
النسبة المئوية للأصوات التي حصلت عليها
الأحزاب المسيحية الديموقراطية في غرب أوروبا

سنة الانتخابات	بلجيكا	هولندا	ألمانيا الغربية	النمسا	إيطاليا
١٩٤٦	٤٢,٥٪	٥١,٥٪	-	٤٩,٨٪	٣٥,٢٪
١٩٤٩	٤٣,٥	٥٣,٤	٣١,٠٪	٤٤,٠	٤٨,٥
١٩٥٣	٤١,١	٤٨,٩	٤٥,٢	٤١,٣	٤٠,١
١٩٥٨	٤٦,٥	٤٩,١	٥٠,٢	-	٤٢,٤
١٩٦٨	٣١,٨	-	٤٦,١	٤٤,٧	٣٩,٠
١٩٧٧	٣٦,٠	٣١,٩	٤٨,٦	-	٣٨,٧
١٩٨١	٢٦,٤	٣٠,٨	٤٤,٥	-	-
١٩٨٧	٢٧,٥	٣٤,٦	٤٤,٣	٤١,٣	٣٤,٣

(أ) سنوات الانتخاب يمكن أن تعود إلى سنة قبلها أو بعدها في بعض البلدان، لأن الانتخابات لا تجري في السنة نفسها في جميع البلدان.

(*) المصدر: اقتبس من The Economist, March 17, 1990, P. 20

وهكذا فإن النموذج الليبرالي الديموقراطي للدولة في الغرب، أو النموذج الغربي، الذي يبشر به فوكوياما، ما هو في الحقيقة إلا نموذج تجريدي، ليس له أصل في الواقع، لأن التيارات السياسية المسيطرة فيه، إما معادية للديموقراطية أو متمسكة بها، وعبر صيغ إما ليبرالية ـ محافظة أو متدينة مسيحية، تتبنى، ضمناً أو صراحة، روح التمييز بين المواطنين على أساس الدين والمنشأ والمعتقد.

ولكن ماذا عن المعارضة أو قوى اليسار في المعارضة في هذا النموذج المتخيل؟.

قوى اليسار في النموذج الغربي للدولة الليبرالية

إن قوى المعارضة في الغرب، التي يمكن أن تسمى بـ «اليسار»، تتكون عادة

جدول رقم (٣)

أحزاب اليسار في غرب أوروبا، ونسبة الأصوات التي حصلت عليها في الانتخابات العامة

البلد	الحزب الرئيسي في تيار اليسار الوسط	وضع الحزب الشيوعي ضمن التيار قوي/ضعيف	آخر انتخابات عامة	مجموع أصوات اليسار الوسط	هل وصلت إلى الحكم؟ نعم/لا	منذ أي سنة؟
فنلندا	الاشتراكي الديموقراطي	قوي	١٩٨٧	٪٣٣	نعم	١٩٧٧
السويد	الاشتراكي الديموقراطي/ العمال	قوي	١٩٨٨	٪٤٣	نعم	١٩٨٢
النرويج	العمال	ضعيف	١٩٨٩	٪٣٤	نعم	١٩٨٦
الدانمرك	الاشتراكي الديموقراطي	ضعيف	١٩٨٨	٪٤٣	لا	١٩٨٢
ألمانيا الغربية	الاشتراكي الديموقراطي	ضعيف	١٩٨٧	٪٣٧	لا	١٩٨٢
النمسا	الاشتراكي	ضعيف	١٩٨٦	٪٤٣	نعم	١٩٧٠
هولندا	العمال	ضعيف	١٩٨٩	٪٣١	لا	١٩٨٢
بلجيكا	الاشتراكي (الفرنسي)	ضعيف	١٩٨٧	٪٣١	نعم	١٩٨٨
بريطانيا	العمال	ضعيف	١٩٨٧	٪٣١	لا	١٩٧٩
ايرلندا	العمال	ضعيف	١٩٨٩	٪١٠	لا	١٩٨٧
فرنسا	الاشتراكي	قوي	١٩٨٨	٪٣٨	نعم	
إيطاليا	الاشتراكي	قوي	١٩٨٧	٪١٧	نعم	١٩٨٧
إسبانيا	الاشتراكي العمالي	ضعيف	١٩٨٦	٪٤٤	نعم	١٩٨٢
البرتغال	الاشتراكي	قوي	١٩٨٩	٪٢٧	لا	١٩٨٥
اليونان	الاشتراكي	قوي	١٩٨٩	٪٣٩	لا	١٩٨٩

(*) المصدر: **The Economist**, September 30, 1989, P. 21

من أحزاب الاشتراكية الديموقراطية (التي انفصلت عن الأحزاب الشيوعية سنة ١٩١٤، وتسببت بذلك بانهيار الأممية العمالية الثانية) والأحزاب الاشتراكية وأحزاب العمال. وقد دخل اليسار في اللعبة السياسية السائدة في النموذج الليبرالي الديموقراطي الغربي، بعد الحرب العالمية الأولى، ولاسيما بعد فترة الكساد العظيم، في الفترة ما بين سنتي ١٩٢٨ و١٩٣٣. ولكن أياً من هذه الأحزاب، لم يصل إلى الحكم بمفرده، أو مع آخرين، إلا بعد الحرب العالمية الثانية. وهذا الأمر يوضحه الجدول الرقم (٣).

وبمقابلة المعلومات الإحصائية الواردة في الجدولين (٢) و(٣)، يتضح أن الأصوات التي خسرتها الأحزاب المسيحية الديموقراطية منذ نهاية الحرب وحتى الوقت الحاضر، لم تستفد منها الأحزاب الاشتراكية الديموقراطية أيضاً، لأنها هي نفسها خسرت نسبة لا بأس بها من الأصوات. أما الفرق في الأصوات الانتخابية، فذهب إما إلى اليسار غير الملتزم، كأحزاب الخضر أو اليمين المتطرف واليمين الفاشستي. ولتوضيح حجم الخسارة التي منيت بها أحزاب اليسار (العمالية والاشتراكية والديموقراطية والشيوعية... إلخ) نورد في ما يلي مقارنة بين أفضل نسبة حصلت عليها هذه الأحزاب (من مجموع الأصوات) وآخر نسبة حصلت عليها:

البلد	أفضل نسبة مئوية	آخر نسبة مئوية
الدانمرك	٣٩٪ (سنة ١٩٧٩)	٣٠٪ (سنة ١٩٨٨)
بريطانيا	٤٩٪ (سنة ١٩٥١)	٣١٪ (سنة ١٩٨٧)
هولندا	٣٤٪ (سنة ١٩٧٧)	٣١٪ (سنة ١٩٨٩)
النرويج	٤٦٪ (سنة ١٩٦٩)	٣٤٪ (سنة ١٩٨٩)
فرنسا	٣٨٪ (سنة ١٩٨١)	٣٥٪ (سنة ١٩٨٨)
ألمانيا الغربية	٤٦٪ (سنة ١٩٧٢)	٣٧٪ (سنة ١٩٨٧)
السويد	٥٠٪ (سنة ١٩٦٨)	٤٣٪ (سنة ١٩٨٨)

ومع ذلك، فإن أحزاب اليسار ما زالت تستقطب ثلث أصوات الناخبين في أغلب دول أوروبا الغربية. وهناك، بطبيعة الحال، عدة أسباب وراء انحسار أصوات أحزاب اليسار، منها: أن السياسات القديمة، المبنية على تمثيل طبقة معينة

كالطبقة العاملة الصناعية، أمست غير صالحة، لأن أعداد الطبقة العاملة الصناعية نفسها، قد انحسرت لمصلحة قطاعات الخدمات والمال والتجارة. ولذلك، فإن هذه الأحزاب بدأت بتغيير طابعها الأيديولوجي وبرامجها السياسية وصورتها في أذهان الناس، حتى تكون مقبولة من فئات واسعة من أبناء الطبقات الوسطى، تماشياً مع هذه الأوضاع المستجدة.

وهذه الأحزاب هي النموذج البديل، الذي تحاول أحزاب أوروبا الشرقية ودول العالم الثالث أن تحتذيه. فأحزاب الاشتراكية الديموقراطية تملك إرثاً اشتراكياً عريقاً، وتؤمن بالديموقراطية، وتؤمن كذلك بتدخل الدولة، غير المحدود، في الاقتصاد لتأمين متطلبات دولة الرعاية وبرامج الرعاية الاجتماعية. وقد تطلعت أحزاب أوروبا الشرقية ودول العالم الثالث إلى السويد والحزب الاشتراكي الديموقراطي فيها، على أنه يمثل طريقاً ثالثاً بين الاشتراكية البيروقراطية والرأسمالية غير الملجمة.

السر في نجاح النموذج السويدي لدولة الرعاية، يكمن في تواطؤ العمال والمستخدمين مع أصحاب العمل والحكومة، في القبول بضرائب عالية مقابل توفير اقتصاد ونظم تربوية وخدمية عالية الكفاءة. وقد أدى ذلك إلى انخفاض نسبة البطالة، بل كادت تختفي، كما قلّت الإضرابات أو اختفت مع انخفاض نسبة التضخم والارتفاع في معدلات الإنتاجية. ولكن، وحتى تصل دول أوروبا الشرقية (ودول العالم الثالث) إلى نظام من هذا النوع، لا بد لها أن تحصل أولاً على رأسمالية في النظام الاقتصادي، ثم تبدأ بلجمها وتقييدها، كما حصل في السويد. وتجدر الإشارة هنا إلى أن النموذج السويدي نفسه بدأ بمواجهة مصاعب جدية، مؤخراً، بسبب تزايد الضرائب، مما قد ينهي حالة التواطؤ التي سمحت بازدهار النظام. وتحديداً بعد أن أصبحت الضرائب تهدد وجود هذا النظام.

محصلة هذا الوضع، هي أن اليسار وأحزاب اليمين في دول أوروبا الغربية، إنما تمثل أشكالاً مختلفة من اليسار التقليدي (الليبرالي) واليمين التقليدي (المحافظ) في الدول الأنجلوأميركية. وتبعاً لذلك، فنحن نفرق بينها بإضافة صفة الوسط (السياسي) فنقول اليسار الوسط واليمين الوسط.

لقد فقدت أحزاب اليسار في أوروبا الغربية، خلافاً لأحزاب اليمين، بسقوط الاشتراكية الستالينية، وبسبب محاولتها الابتعاد أطول مسافة ممكنة عن الاشتراكية

بكل أشكالها، الأيديولوجيا المميزة لها، والبرنامج السياسي الذي يستطيع أن يتعامل مع الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية المتغيرة. كما أن النزاعات الداخلية بينها، أي بين الشيوعيين والاشتراكيين الديموقراطيين والعمال والجماعات غير المنتمية أيديولوجياً، قد زادت من ضعفها وانكشافها السياسي.

في المقابل، فإن أحزاب اليمين تقوم بجمع قواها من خلال تحالفات واسعة النطاق، يقودها المسيحيون الديموقراطيون، وتهيىء نفسها للاندماج في اليمين المحافظ الرجعي، في فرنسا وبريطانيا. وهي تعمل على حصد ثمار الردة، الناجمة عن فشل الاشتراكية، بالتطبيل لنموذج رأسمالي رجعي، يستهدف دولة الرعاية نفسها ومجمل إنجازات الطبقات العاملة والوسطى، الاقتصادية والاجتماعية طول القرنين الماضيين.

الإجماع السياسي في ظل النظام الأوروبي الجديد

بينما يثبت اليمين أقدامه على ساحة العمل السياسي في أوروبا، شرقها وغربها، وتتلاحم صفوفه من اليمين المحافظ الرجعي ـ العنصري إلى يمين الوسط، المتمثل بالمسيحيين الديموقراطيين والمتحالفين معهم، تتفتت قوى اليسار وتتوزع على ألوان الطيف السياسي، من الشيوعيين الذين خسروا السلطة بسبب التسلط، إلى الاشتراكيين الديموقراطيين وأحزاب العمال والجماعات غير المنتمية أيديولوجياً، مثل الخضر وغيرهم. في هذا الخضم، يظهر تدريجياً إجماع سياسي جديد على المستوى الشعبي، يرفض الرأسمالية في الغرب، ويرفض العودة إلى الرأسمالية في الشرق، ويسعى إلى البحث عن بديل للرأسمالية التي عرفناها، وللاشتراكية التي عهدناها، أي بديل ثالث يتفوق على الاثنين، إنسانياً ومادياً، ويضمن الحرية والكرامة للجميع.

وهذا الإجماع الجديد هو الذي يكشف القناع عن الحملات الإعلامية، التي تسخر لمصلحة أحزاب اليمين الوسط والمحافظ الرجعي، التي توحي بأن انهيار التطبيق الستاليني للاشتراكية، معناه العودة إلى الرأسمالية، التي هي عماد نموذج الدولة الليبرالية ـ الديموقراطية الغربية، الذي يبشر بسرمديته فوكوياما وأمثاله. وقد ظهر هذا الإجماع السياسي الشعبي في الاستبيان المستقل، الذي أجري لحساب عدد من الصحف الغربية اليومية الرئيسية، مثل «اللوموند» الفرنسية، و«الأندبندنت»

البريطانية وغيرهما. وقد أجري هذا الاستبيان على عينة عشوائية في ثماني دول أوروبية، شرقية وغربية، في الفترة ما بين ١٨ ـ ٢٢ كانون الثاني (يناير) ١٩٩٠. وقامت مؤسسة C.S.A الفرنسية، في باريس، بتنسيق الدراسة المسحية، ونشرت جريدة «الأندبندنت» اللندنية ملخصاً لها بتاريخ ١٩ شباط (فبراير) ١٩٩٠.

لقد سئل المستجوبون عن رأيهم في الكلمات التالية: (الشيوعية، الرأسمالية، الاشتراكية، الديموقراطية، الليبرالية السياسية) هل هو إيجابي أم سلبي، فكانت النتيجة كما يظهرها الجدول الرقم (٤)، الذي يؤكد أن هناك إجماعاً على رفض الشيوعية، وإجماعاً لا يقل قوة على تحبيذ الاشتراكية الديموقراطية، وإجماعاً (وإن كان بدرجة أقل) على رفض الرأسمالية، التي هي العماد الاقتصادي لنموذج الدولة الليبرالية الديموقراطية الغربية، وإجماعاً على إحباط الليبرالية السياسية، أي مبدأ الحرية الشخصية. ذلك مع وجود فروقات واضحة بين الدول الأوروبية المختلفة.

جدول رقم (٤)
دراسة مسحية لعينة أوروبية: مقابل كل كلمة تقرأ عليك
يرجى إبداء رأيك الشخصي نحوها
هل هو إيجابي بصورة عامة أم سلبي بصورة عامة، نسبة مئوية؟

البلد	ألمانيا الغربية	إسبانيا	فرنسا	بريطانيا	إيطاليا	المجر	بولندا	الاتحاد السوفياتي
ـ الشيوعية:								
إيجابي	٢٪	١٧٪	٩٪	١٨٪	٢٠٪	١٥٪	٣٪	٣٨٪
سلبي	٨١	٥٥	٩٧	٦٦	٦٠	٧٥	٨٠	٢٧
لا رأي	١٧	٢٨	١٢	١٦	٢٠	١٠	١٧	٣٥
ـ الرأسمالية:								
إيجابي	٣١	٢٤	٣١	٤١	٢٥	٣٧	٤٢	٢٤
سلبي	٤٠	٤٥	٥٢	٣٧	٥٢	٤٧	١٩	٣٩
لا رأي	٢٩	٣١	١٧	٢٢	٢٣	١٦	٣٩	٣٧
ـ الليبرالية:								
إيجابي	٦٩	٦١	٧٦	٣٨	٧١	٥٧	٤٧	٢٠
سلبي	٩	١٢	١٤	٤٠	١١	١٣	٦	٢٥
لا رأي	٢٢	٢٧	١٠	٢٢	١٨	٣٠	٤٧	٥٥
ـ الديموقراطية:								
إيجابي	٦٧	٥٠	٦٠	٥٥	٥٦	٦٨	٥٢	٣٤
سلبي	٩	١٢	١٨	٢٠	١٩	١٣	٥	١١
لا رأي	٢٤	٣٨	٢٢	٢٥	٢٥	١٩	٤٣	٥٥

(*) المصدر: صحيفة «الاندبندنت» البريطانية، ١٩ شباط (فبراير) ١٩٩٠.

ولنأخذ هنا كل عنصر من عناصر هذا الإجماع السياسي على حدة.

الإجماع الأول على رفض الشيوعية، يبدو أكثر وضوحاً في أوروبا الغربية وبولندا وفرنسا (٨١٪، ٨٠٪، ٧٩٪ على التوالي) بينما أعرب أكثر من ثلث المستجوبين في الاتحاد السوفياتي عن استجابة إيجابية للكلمة. ولكن المستجوبين في البلدان الأخرى، أعربوا عن رأي سلبي بالنسبة إلى الشيوعية وبنسب تزيد على الخمسين بالمئة (٧٥٪، ٦٦٪، ٦٠٪، ٥٥٪ في المجر وبريطانيا وإيطاليا وإسبانيا على التوالي).

أما بالنسبة إلى الإجماع الثاني، حول تحبيذ الاشتراكية الديموقراطية، فقد فاق الإجماع نصف عدد المستجوبين في جميع الدول الأوروبية، عدا الاتحاد السوفياتي. وقد جاءت النسب مرتبة تنازلياً، بحسب أعلى استجابة إيجابية، على النحو التالي:

المجر ٦٨٪	بريطانيا ٥٥٪
ألمانيا الغربية ٦٧٪	بولندا ٥٢٪
فرنسا ٦٠٪	إسبانيا ٥٠٪
إيطاليا ٥٦٪	الاتحاد السوفياتي ٣٤٪

وحتى في الاتحاد السوفياتي (صاحب أدنى نسبة) فإن عدد الذين حبذوا الاشتراكية الديموقراطية مقابل الذين رفضوها، يمثل ٣ إلى ١ (٤٣٪ إلى ١١٪).

أما رفض الرأسمالية، الذي هو العنصر الثالث في الإجماع السياسي، فإنه لا يقل وضوحاً عمّا سبقه، الأمر الذي يكذب ادعاءات الصحافة الغربية، القائلة بأن انهيار الاشتراكية معناه العودة إلى أو تحبيذ الرأسمالية. إذ تراوحت نسبة الذين رفضوا الرأسمالية، كبديل مقبول شعبياً، بين ٣٩٪ و٥٢٪ من مجموع المستجوبين والبلد الوحيد، الذي شذ عن هذا الإجماع هو بولندا، إذا بلغت نسبة الذين حبذوا الرأسمالية، والذين كانت استجابتهم للكلمة إيجابية، ٤٢٪، مقابل ١٩٪ كانت استجابتهم سلبية. وفي ما يلي الاستجابات، مرتبة بحسب أعلى نسبة رفض للرأسمالية:

فرنسا ٥٢٪	ألمانيا الغربية ٤٠٪
إيطاليا ٥٢٪	الاتحاد السوفياتي ٣٩٪
المجر ٤٧٪	بريطانيا ٣٧٪
إسبانيا ٤٥٪	بولندا ١٩٪

وهنا يمكن أن نتبين بعض النتائج غير المتوقعة، كرفض حوالى نصف المستجوبين المجريين، وأكثر من ثلث المستجوبين السوفيات للرأسمالية، ورفض أكثر من ثلث المستجوبين البريطانيين لها أيضاً (ولو أن نسبة الذين حبذوها كانت أكثر، إذ وصلت إلى ٤١٪).

أما الإجابة عن السؤال الثاني في هذا الاستبيان، فإنها هي الأخرى تدحض

ادعاءات فوكوياما كلية. فعندما سئل أفراد العينة في هذه البلدان الأوروبية الثمانية، عن رأيهم في ما إذا كانت أحداث ثورة سنة ١٩٨٩ في أوروبا الشرقية، ستؤدي إلى تحقيق سلام دائم في أوروبا، أجاب أكثر من ثلثهم أن هذه الأحداث لن تزيل خطر الصراع الجدي والفعلي في أوروبا. ويكشف الجدول الرقم (٥) هذه النتيجة بوضوح. ومن خلال هذا الجدول، يبدو أن الإيطاليين هم أكثر الأوروبيين تفاؤلاً بإمكان تحقيق سلام دائم (٥٨٪)، يتبعهم الألمان الغربيون (٤٤٪). بينما يظهر أن البولنديين كانوا هم الأكثر تشاؤماً (١٧٪)، يتبعهم البريطانيون (٣٠٪) والفرنسيون (٣١٪)، فهؤلاء يعتقدون أن خطر الصراع الفعلي ما زال قائماً. وما عدا الإيطاليين، فإن أكثر من ثلث الأوروبيين في العينة، يعتقدون أن خطر الصراع والحرب ما زال قائماً. أي أن أوروبا والغرب ما زالا في مرحلة التاريخ، غير قادرين بعد على دخول مرحلة ما بعد التاريخ.

مستقبل الديموقراطية في العالم الثالث

سوف يتحول العالم الثالث، بمجرد أن تستقر الأوضاع في أوروبا نسبياً، إلى بؤرة الصراع الدولي، كما كان عليه الوضع طيلة المرحلة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، من بداية الحرب الباردة وحتى امتداداتها الحالية. فمصيدة المديونية، التي تطرقنا إليها آنفاً، ما هي إلا تطوير ماكر وخبيث للتبعية ولأساليب الاختراق الأمبريالي للعالم الثالث. والآن، عندما يأتي فوكوياما وأمثاله، ليبشروا بسيادة النموذج الغربي للدولة الليبرالية الديموقراطية، فإنهم في الحقيقة إنما يبشرون بسيادة نظام هذه الدولة الاقتصادي والأيديولوجي ـ السياسي. فحتى تحصل دول العالم الثالث على الدستور والديموقراطية، لا بد لها من اعتناق الرأسمالية والليبرالية التجارية، كي توفر الأساس لقيام ليبرالية سياسية ونظام حكم ديموقراطي.

أعتقد أننا استطعنا وضع مسألة سيادة نموذج الدولة الليبرالية الديموقراطية في الغرب نفسه، موضع الشك، ومن ثم فالذي تبقى ما هو إلا خطوة قصيرة نحو إثبات أن سيادة هذا النموذج، بحسب منطوق نظرية فوكوياما، غير مقبولة، وغير ممكنة التحقيق أيضاً.

والحقيقة، إن فشل البديل الاشتراكي في الغرب، يضعف موقف أحزاب اليسار، المنادية بالديموقراطية الفعلية كثيراً، لأنه يجردها من امتلاك البديل الواقعي،

جدول رقم (٥)

دراسة مسحية لعينة أوروبية، هل تعتقد أن التغيرات الحاصلة في أوروبا الشرقية

	ألمانيا الغربية	إسبانيا	فرنسا	بريطانيا	إيطاليا	المجر	بولندا	الاتحاد السوفياتي
ـ ستؤدي إلى سلام دائم في أوروبا؟	٪٤٤	٪٤٢	٪٣١	٪٣٠	٪٥٨	٪٤٠	٪١٧	٪٢٨
ـ لا تزيل في الواقع خطر الصراع الجدي في أوروبا؟	٣١	٢٣	٥٠	٤٩	٢٩	٣٨	٥٦	٣١
ـ يمكن أن تؤدي إلى حروب عالمية؟	٦	١١	١٣	١١	٣	١٥	١٩	١١
ـ لا رأي	١٩	٢٤	٦	١٠	١٠	٧	٨	٣٠

(*) المصدر: صحيفة «الاندبندنت» البريطانية، ١٩ شباط (فبراير) ١٩٩٠.

مما يطرحه الغرب، ويجردها، استطراداً، من البرنامج السياسي المتناسق لتحرير نفسها من حبائل الأمبريالية والتبعية للغرب. وإن النتيجة المباشرة للوفاق الدولي، لن تكون سيادة النموذج الليبرالي الديموقراطي الحقيقي في العالم الثالث، إنما سيادة أساليب متقنة لتزوير هذا النموذج، وتقديمه على أنه الديموقراطية المطلوبة. وقد بدأت هذه العملية، حتى قبل أحداث ثورة سنة ١٩٨٩ في أوروبا الشرقية، فهي كانت قد بدأت منذ أواسط السبعينيات في مصر مثلاً، في عهد الرئيس السادات.

إن كلاً من مصر وتركيا وباكستان، ومؤخراً الأردن، تمثل النموذج المستقبلي، أو الصورة المستقبلية للديموقراطية في دول العالم الثالث. ومن خصائص هذه الصورة المستقبلية، أن الدولة التسلطية بكل أجهزتها الإرهابية قائمة لن تمس، وأن الانتخابات تجري في ظل قوانين الطوارىء، والحكومات (السلطة التنفيذية) تتمتع بصلاحيات استثنائية واسعة، وبقدرة على التلاعب في الانتخابات وفي التحكم في نتائجها، غير معرضة للتحدي، وبوصاية العسكر أي المؤسسة العسكرية، التي هي مصدر شرعية نظام الحكم، والتي لا يستطيع أن يتعرض لها أحد.

وسوف يكون في استطاعة الحكومات القيام بممارسات وتنفيذ إجراءات، تفرغ العملية الديموقراطية والضمانات الدستورية من محتواها. إذ من الممكن، مثلاً، أن لا يكلف حزب الأغلبية بتشكيل الحكومة، كما حصل في الأردن، عندما فاز الإخوان المسلمون والمتحالفون معهم بأكبر عدد من الأصوات، بينما الذين شكلوا الحكومة الأردنية ليسوا من حزب الأغلبية. كما تستطيع الحكومة أن تستبعد أحزاب المعارضة من المشاركة في الانتخابات، وذلك بحرمانها من حقوقها المدنية، كما حصل في تركيا. وتستطيع الحكومة أن تفرض قيوداً على الأحزاب، عبر اشتراط حصولها على حد أدنى من الأصوات في كل منطقة انتخابية لدخول البرلمان، كما في حالة مصر، التي تشترط حصول القائمة الحزبية على ٨٪ من أصوات الناخبين.

يضاف إلى ذلك أن قدرة المجالس النيابية على تنفيذ قراراتها شبه معدومة، وتعتمد على حسن نية الحكومات. حتى سلطاتها الرقابية لا يستجاب لها، إلا متى ما شاءت الحكومة أو اقتضت أهواؤها ذلك. وفي بعض الحالات، قد لا تحترم أحكام القضاء النزيه نسبياً، إذ يمكن لأجهزة وزارات الداخلية اختراع التهم وفرض الحبس الاحتياطي لمدد طويلة مختلفة، تتيحها لها قوانين الطوارىء.

وفي جميع هذه الدول، لا ينازع سلطة الاستخبارات العامة، ولاسيما مباحث أمن الدولة، منازع، وهي لا تخضع لرقابة أي جهاز غير جهاز رئاسة الدولة نفسه، وعلى أعلى مستوى.

في أحوال من هذا النوع، يصبح الدستور والحكم الديموقراطي ألعوبة محزنة في أيدي الحكومات المتسلطة ونظام الحكم التسلطي.

وأخيراً، وبعد هذا كله، هل نستطيع أن نتكلم على سيادة روح الغرب وسيادة النموذج الليبرالي الديموقراطي الغربي؟ لا، طبعاً. إننا نستطيع أن نتكلم على مرحلة مليئة بالكفاح والصراع من أجل ديموقراطية علمانية فعلية، مستمدة من أهمية جديدة، تناهض انتشار روح التعصب القومي الجديد، وتستفيد من دروس الماضي ومنجزات العلم الحديث، لتحقيق مستقبل أفضل. هذه الديموقراطية الفعلية مرهونة بانحسار هيمنة الغرب الرأسمالي ـ الرجعي ـ العنصري على العالم، وليس العكس. والأمل كبير في إمكان تحقيق هذا الهدف لمن يعتقد به، فالطوبى (والطوباوية) ليست محصورة في مجال الحلم، بحسب تفسير كارل مانهايم، إنما تتعداه إلى مجال العمل، من حيث قدرتها على توجيه السلوك، ورفع الروح المعنوية للمجاهدين في سبيل الحرية والمساواة.

الفصل الرابع عشر

الصراع مع الغرب والتاريخ المستعاد:
تأملات في نهاية الألفية الثانية للميلاد

«لأن الليل قد أقبل ولم يحضر البرابرة،

ووصل البعض من الحدود،

وقالوا إنه ما عاد للبرابرة وجود،

ماذا سنفعل الآن بلا برابرة؟

لقد كان هؤلاء الناس حلاً من الحلول».

[قسطنطسن كافافيس (ت ١٩٣٣ م)
شاعر الإسكندرية (ترجمة نعيم عطية).
الكويت، آب (أغسطس) ١٩٩٣]

لقد شغلت البشرية بالتواريخ والمناسبات الاحتفالية منذ أمد طويل. وكان انشغالها بنهاية الألفية الأولى كبيراً، إلى درجة أن تولد الاعتقاد بأن القيامة ستقوم، عندما تتجلّى الرؤيا وتقع الموقعة الفاصلة بين قوى الخير والشرّ في هرمجدون (Armagadon)، في الأيام الأولى لسنة ألف للميلاد (millennialism). وهذا ما يدفعنا، ونحن على مشارف نهاية الألفية الثانية وبداية حقبة تاريخية جديدة، أن نتساءل مع إريك هارت في كتابه عن **فجر الألفية**[1]: كيف كان حال البشر في نهاية الألفية الأولى للميلاد؟ وكيف هو حالهم الآن في نهاية الألفية الثانية؟ ويمكننا

أن نضيف: كيف كان حالهم في نهاية الألفية الأخيرة قبل الميلاد؟

وسيتضح فيما بعد، كيف أن أحوال البشر في هذه المحطات التاريخية الثلاث تتشابه في وجوه عدة، مما يدفع بعض المفكرين إلى الاعتقاد بوجود دورات رتيبة في تاريخ البشرية، وأن حركة التاريخ دائرية، تنطلق من نقطة معينة لا تلبث أن تعود إليها بعد حين، طال الزمان أو قصر. وقد اختلف المفكرون والمؤرخون في طول هذه الدورات باختلاف تفسيراتهم أو تصوراتهم لدوافع هذه الحركة الدائرية للبشر. فمنهم من اعتقد أن هذه الدورات تتعلق بالتكرار والتراكم في المعرفة والحكمة في حلقات، كل حلقة تؤدي إلى الأخرى من بداية معلومة إلى نهاية مقبلة محتومة في نظام الأشياء وسنة الوجود. ومنهم من ظن بأن هذه الدورات ما هي إلا إيقاع معين للزمان، الذي يتكرر برتابة غير تراكمية، مثل رتابة طلوع القمر وبزوغ الشمس وإيقاع نبضات القلب والشهيق والزفير.

وهكذا اعتقد بتريم سوروكن، أن التاريخ يتحرك وفق تذبذبات (fluctuation) بين حالات أربع تمرّ بها الثقافة، في كل نصف قرن. وقد درس هذه الحالات الأربع: الحسية والمثالية وحالتين متفرعتين منهما في موسوعته الكبرى: **الديناميات الاجتماعية والثقافية**[٢]. وتصوّر فرناند برودل دورة التاريخ على مقياسين زمنيين: الدورة الصغرى، التي لا تتعدّى النصف قرن، والدورة الكبرى (longue durée) التي قد تصل إلى ثلاثة قرون، كما حددها في موسوعته عن المدنية والرأسمالية، بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر[٣]. وهناك، بطبيعة الحال، ابن خلدون الذي قدر دورة البداوة والعمران بأربعة إلى خمسة أجيال من عمر السلالات، التي تفرزها هذه الدورة (من ثمانين إلى مائة سنة). أما السنة البابلية، التي تحدث عنها أفلاطون، فتمتد (٣٦,٠٠٠ سنة)، ثم تعود المدنية دورتها كاملة إلى نقطة البداية، أي إلى نقطة الصفر، كما نقول هذه الأيام[٤].

وهناك أيضاً حالات التغير والتحول غير الدائري أو غير المتكرر (unique)، التي تسبّبها الحروب والمجاعات والأوبئة والفيضانات والغزو والسبي والنهب والسلب والمجازر والمذابح، التي يقوم بها البشر بعضهم لبعض. وغالباًما نطلق على هذه الحالات عصور الظلام أو الحقب المظلمة (dark ages). وعادة ما تقابل هذه الحالات بحالات من الازدهار والتجلي الحضاري، كما كان حال المشرق العربي عندما تألقت دمشق وبغداد والقاهرة، والعرب في الأندلس، وحضارة الهند والصين، وأخيراً في غرب أوروبا في عصر التنوير.

فإذا كان حال البشر هو التذبذب بين عصور الظلام وعصور التنوير، فلنا أن نسأل: هل ازداد هؤلاء البشر حكمة بازدياد معرفتهم وتنامي معلوماتهم وتطور تقانتهم؟ أنا أزعم أننا إذا أقمنا مقابلة بين حال البشر في هذه المحطات التاريخية الثلاث: نهاية الألفية الأخيرة قبل الميلاد (السنة صفر)، ونهاية الألفية الأولى بعد الميلاد (السنة ١٠٠٠ ميلادية)، ونهاية الألفية الثانية التي نعيش مخاضها الآن (السنة ٢٠٠٠ ميلادية) فإننا سننتهي إلى استنتاج أن (نمو) العلم وازدياد المعرفة وتطور الثقافة، ليس لها علاقة بالحكمة في السياسة والاجتماع، وكأن العلم والمعرفة والثقافة، قد اكتسبت حياة خاصة بها بمعزل عن حكمة البشر(٥).

ونذهب إلى أبعد من ذلك، إلى حد التحذير، كما فعل صامويل هانتنغتون، في مقاله الأخير في مجلة الشؤون الأجنبية، وقبله جون لوكاش في كتابه عن نهاية القرن العشرين ـ نهاية العصر الحديث، من أن النزاعات القادمة، ستكون حروباً بين المدنيات (civilizations)، أي بين الأجناس والديانات(٦). ويستند هذا التحذير أساساً إلى أن عناصر الصراعات المقبلة موجودة في المحطات التاريخية الثلاث، وأن مصدر الصراع، أو أحد مصادره الرئيسية، يعود إلى أن البشر، في مدنياتهم المختلفة وحضاراتهم المتعددة عبر مراحل التاريخ، لم يتعلموا كيف يتعايشون من دون محاولة الهيمنة والسيطرة واستعمال القوة والعنف في حل النزاعات بين الأمم والشعوب. لنر، إذاً، كيف تتبلور الصورة من خلال المقارنة عبر ثلاثة آلاف سنة من التاريخ البشري.

عناصر الصراع القديم والقادم

لقد انتهت الألفية الأخيرة قبل الميلاد بتنصيب قيصر دكتاتوراً في روما (٢٣ ق.م.)، وترك نيرون روما نهباً للنيران في بداية القرن الأول للميلاد. وما كادت بضعة عقود تمرّ حتى يصلب عيسى المسيح (٦٢ م)، وبعد أقل من عشر سنين من صلبه، حل الخراب بأورشليم القدس (٧٠ م). وكان من نتيجة هذين الحدثين الأخيرين أن ظهرت الديانة المسيحية بتعاليم الحواريين، وانتشرت في العالم اليوناني ـ اللاتيني، ومن ثم في غرب أوروبا. ونستطيع أن نقول إن أوروبا غرب الآلب، قد خضعت لعملية تنصير، طول الألفية الأولى بعد الميلاد، وإن الألفية الأولى تمثل بحق عصر الديانات العظمى.

فقد بدأ انتشار البوذية في الهند وشرق آسيا متزامناً مع انتشار المسيحية. وظهرت المزاوجة بين البوذية والديانة الهندوسية في ظل حكم سلالة الموريا، وبخاصة تحت تأثير الأمبراطور آشوكا العظيم، الذي ظهرت في عهده الدعوة إلى تأليه بوذا. في الفترة التي أعقبت ذلك (آشوكا) أرسل المبشرون إلى أنحاء العالم المتحضر في ذلك الحين، وظهرت تأثيرات هيلينية واضحة في الديانة البوذية. ويذهب هولجر كرستن إلى الاعتقاد أن المسيح نفسه، تتلمذ في الهند على يد معلمين نساك بوذيين(٧). المهم في الأمر، أن المزاوجة بين البوذية والأصولية الهندوسية، قد ولدت في القرن الأول الميلادي المذهب الماهياني، الذي يؤلّه بوذا، ويجعله كالمهدي أو المنقذ (saviour). وفي هذه العقيدة، نجد عماد الحضارة الهندوسية ومصدر تماسك المجتمع الهندي التقليدي، الذي استوعب جميع الغزاة الأجانب.

وظهرت الكنفوشيوسية والطاوية، في أوقات متقاربة، مع ظهور البوذية في الهند. ولكن انتشار البوذية في الصين، تمّ في نهاية القرن الأول قبل الميلاد والقرن الأول للميلاد، خلال حكم سلالة الهان (٢٠٦ ق.م. ـ ٢٢٠ م). وهنا أيضاً أثبتت العقيدة البوذية إمكانية مزاوجتها بالطاوية والكنفوشيوسية.

وقد أطلق الصينيون على هذه المزاوجة «التعاليم الثلاثة» (three teachings)، ومثلت هذه أحد أهم مصادر تماسك المجتمع الصيني، على الرغم من كل الاضطرابات السياسية (وتمرّدات الفلاحين والغزاة الخارجيين) التي عصفت به، منذ القرن الأول الميلادي حتى مطلع القرن العشرين، عند بدء عهد الجمهورية في زمن صن يات صن سنة ١٩١٢ م(٨).

ويمكننا أن نتبين أن هناك سمات مشتركة بين هذه الديانات والعقائد الكبرى: اليهودية ـ المسيحية، والبوذية ـ الهندوسية، والبوذية الكنفوشيوسية (من حيث هي أنماط حياة في التطبيق العملي، وليس بحسب كتبها المقدسة). وإن هذه السمات المشتركة كانت عناصر دائمة في الصراع التاريخي بينها. وأول هذه السمات المشتركة هو تقسيم العالم إلى معسكرين متناحرين غير متعايشين: عالم الخير وعالم الشر. والسمة المشتركة الثانية، هي أن الصلاح والفضيلة أمران تختص بهما جماعة المتكلم وعقيدته، من دون سائر البشر، وأن الآخرين هم دون البشر منزلة. والسمة الثالثة هي تقديس السلف الصالح، وتقديم الولاء الأعمى للجماعة وأولي الأمر على العدل (درءاً للمفاسد نظريّاً). والسمة المشتركة الرابعة هي العقيدة الخلاصية الألفية (millennialism) التي تبشر بمجيء العصر الألفي السعيد، الذي يملك فيه المخلص

(المسيح ـ المهدي) مع المستضعفين الأرض. وعندها تتحقق العدالة المطلقة في التاريخ (ولذلك عندما وعد هتلر الألمان بأن حكم الرايخ سيزدهر لألف سنة، فإنه لم يذكر هذا الرقم اعتباطاً، إنما كان يخاطب أمة، العقيدة الخلاصية ـ الألفية متأصلة في تراثها ولاوعيها الجمعي العميق).

وفي أثناء الألف الأول للميلاد، أسست، في أوقات متقاربة، القسطنطينية (٣٣٧ م) ومكة (٤٠٠ م). وفي سنة (٦١٢ م) بدأت البعثة المحمدية، وظهر الإسلام، في منتصف القرن السابع الميلادي، كثالثة الديانات السماوية. وكان أممياً (أو أمّياً) أي موجهاً إلى أمم الأرض جميعها. وعلى الرغم من أن الإسلام، كحضارة وأسلوب معيشة، كان أكثر تسامحاً من الديانات السماوية والعقائد الأخرى مارة الذكر، إلا أن بعض مذاهبه أو فرقه، تشترك مع الديانات والعقائد الأخرى في السمات المشتركة الأربع مارة الذكر، وبخاصة المذاهب الخارجية والشيعية المختلفة[٩].

العصبيات وصراع الأديان في نهاية الألفية الأولى

ما أن انتهت الألفية الأولى، حتى تحولت الديانات السماوية والعقائد الكبرى إلى عصبيات قبلية وعرقية، تفصل أمم الأرض بعضها عن بعض. فهذه الصين، قد توحدت مرة أخرى تحت حكم السنغ (٩٦٠ م) وبرزت عصبيتها بانفتاحها على العالم وتوسعها التجاري، فوصل قادتها إلى بحر الخزر عبر طريق الحرير العظيم، وانتظمت تجارتها البحرية مع الهند والخليج العربي ومصر، مما دعا جوزيف نيدهام أن يطلق على الفترة بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين: الفترة العربية ـ الصينية العظمى، في موسوعته عن: العلم والمدنية في الصين[١٠].

وكانت الهند، في بداية الألفية الثانية للميلاد، مقسمة بين ملوك وإمارات متعددة، إلا أن التهديد الإسلامي لها، جعلها في مواجهة حضارية متصلة، بين عصبيتها البوذية ـ الهندوسية ونظام طوائفها الحديدي، من جهة، وروح المساواة بين الأجناس في الإسلام وعقيدته التوحيدية، من جهة أخرى. وما أن مضت ثلاثة عقود على بداية الألفية الثانية، حتى أخضع محمود الغزنوي (١٠٣٠ م) ومن جاء بعده من سلالته، الجزء الأكبر من الهند. وما أن انقضى القرن الأول من الألفية الثانية، حتى بدأت واحدة من أعظم فترات الازدهار في الهند، في ظل سلطنة

دلهي (١٢٠٦ م)[١١]. علماً أن سنة (١٠٠٠) للميلاد، تمثل أكبر توسع للعقيدة البوذية في شرق آسيا.

وقد حفلت بداية الألفية الثانية للميلاد بانقسامات واسعة بين الديانات والعقائد، في أصقاع مختلفة من العالم المتحضر. فقد انقسمت البوذية بين المهايانا (التي انتشرت في الصين الكنفوشيوسية) وهينايانا التي انتشرت في جنوب شرق آسيا (من الهند إلى بورما وتايلاند وسيلان، تحت تأثير الهندوسية). وانشقت الكنيسة الشرقية في القسطنطينية، التي أصبحت عاصمة بيزنطة (الأمبراطورية الشرقية) عن الكنيسة الغربية في روما (سنة ١٠٥٤ م).

وانقسم الإسلام إلى مذاهب سنية ومذاهب خارجية وشيعية، في جنوب الجزيرة العربية، وفي شمال إفريقيا والمغرب العربي. فانتشرت الإباضية في عمان والزيدية في اليمن، ودخل القرامطة مكة (٩٣٠ م) وظهر الفاطميون في تونس (إفريقيا) ومصر، فأسسوا القاهرة (٩٦٩ م) والجامع الأزهر.

وقد تبعت هذه الانشقاقات والانقسامات خطوط العصبيات القبلية والعرقية، وتداخلت الديانات والعصبيات تداخلاً صعب معه التمييز بينها. فتبعت الأمبراطورية الجرمانية المقدسة في الغرب الكنيسة الغربية (٩٦٢ م)، وتبعت إمارة كييف والروس السلاف الكنيسة الشرقية (٩٧٥ م).

وفي قلب هذه الصراعات العصبية، جاءت الروح الصليبية لتجعل بداية الألفية الثانية واحدة من أحلك فترات التاريخ ظلاماً، ليس بسبب وقوع الظلم على طرف دون آخر، وبغض النظر عمّن كان المعتدي والبادىء بالظلم، إنما لأن الروح الصليبية تظهر بكل جلاء محزن أبشع أو أسوأ ما في العصبية من عواطف وانفعالات معطلة للعقل، ومن ميل إلى استعمال العنف واللجوء إلى العدوان. وما الروح الصليبية إلا بشير بما سيأتي من عدم تسامح ديني ومذهبي، وغيبية، وصراع عرقي وإثني، ستتوج، في النهاية الألفية الثانية، بالرعب النووي بين الغرب والشرق.

وتجد الحروب الصليبية أحد مصادرها في الصراع الطويل بين بيزنطة المسيحية والعالم الإسلامي. وقد وصل الأمر بالامبراطور البيزنطي، أن يطلب من العالم المسيحي مقاطعة (embargo) كاملة مع الحشاشين (saracens) المسلمين، وهو ورد في النص الذي نشره لوبيز[١٢]:

> «من الآن فصاعداً، يجب أن لا يجرؤ أحد على حمل السلاح للإهداء أو البيع في بلاد الحشاشين، ولا على حمل الأخشاب لبناء السفن التي تسبّب إيذاء المسيحيين، ولا الدروع، ولا السيوف، ولا الرماح ولا أي نوع من السلاح.. أما بالنسبة إلى الأخشاب، فيجب ألا تكون ألواحاً من الصنوبر والبلوط والزان أو المجاديف... ولكن يحق (لمن يشاء) حمل جذوع الأشجار بطول خمسة أقدام وعرض فأس، ويحق له حمل قوارير وصحون وأقداح...»

هذه التعليمات لحصار العالم الإسلامي «لها رنين حديث»، كما يقول إريك هارث. وأقول أنا إن لها صدى معاصراً، بما يفرضه الغرب على العالم الثالث من قيود، بحجة ما يسمى حظر انتشار الأسلحة، ووقف سباق التسلح، اللذين يستثني نفسه منهما.

وقد وصلت حمى التعصب الصليبي ذروتها، في خطبة البابا إربانوس الثاني، في تشرين الثاني (نوفمبر) سنة ١٠٩٥ م، والتي تعتبر إعلاناً عن بدء الحملات الصليبية على المشرق العربي، التي ستستمر ثلاثة قرون (حتى سنة ١٢٥٤ م). وما أن انتهت هذه في المشرق العربي، حتى بدأت في الأندلس (حتى سقوط غرناطة سنة ١٤٩٢ م) وقد جاء في الخطبة البابوية تلك:

> «أيها العرق الإفرنجي (orace of franks)، العرق الذي أحبه واختاره الله. لقد جاءنا من ربوع أورشليم القدس ومن القسطنطينية نبأ أليم عن أن عرقاً، لعنه الله، وأخرجه من ملكوته، قد دنس ديار المسيحيين بالغزو، وأفرغ سكانها بالنهب والنار. لقد اقتادوا السبايا إلى ديارهم، وقتلوهم بعد تعذيب وتنكيل، لقد حطموا محاريب الكنائس، ولوثوها بنجاستهم... إلخ»[١٣].

(ويجب أن نسرع إلى التنبيه إلى أن بعض خطباء مساجدنا، والمتعصبين الهندوس، وغلاة الصهاينة، والذين يتفقون معهم في التعصب، لا يتورعون، حتى في أيامنا هذه، من اللجوء إلى هذه اللغة، التي تخاطب عاطفة الكراهية، وتثير الحقد بين الجماعات. فهذا الأسلوب من التخاطب، ليس قاصراً على الصليبيين،

ولا على مرحلة تاريخية معينة).

وتذكر تقارير وروايات موثوقة، وتفصيلية، المذابح والمجازر التي تعرض لها أهل القدس على أيدي الصليبيين. فقد ذكر الرواة أن حوالى ٧٠,٠٠٠ من سكان القدس (المسلمين واليهود) ذبحوا بكل وحشية، ومن نجا من اليهود، الذين التجأوا إلى الكنيس، أحرقوا أحياء. حتى المسيحيون العرب، لم يسلموا من الأذى. ولم ينج يهود أوروبا كذلك، عندما شاعت أخبار عن إرسالهم التحذيرات إلى أهل القدس بقرب مقدم الصليبيين ونواياهم، فدبرت لهم أول مذبحة في أوروبا. وهنا أيضاً، عندما نقرأ أخبار سقوط القدس، نجد لهذه الأحداث رنينها المعاصر، حيث تردد صداها برجن ـ بلسن، وكفر قاسم، ومي لاي، وصبرا وشاتيلا. وإني أسمع، وأنا أكتب هذه السطور، مدافع الإسرائيليين، وهي تدك قرى جنوب لبنان، في صيف ١٩٩٣، وأتساءل عن قصر المسافة التاريخية بين ميلاد الألفية الثانية وقرب نهايتها... تاريخ الألف سنة!

حروب الأديان وصراع العصبيات والتاريخ المستعاد

ولحسن الحظ، فإن لدينا مفارقة تاريخية بين ما يمكن أن تولده حروب الأديان، كما في الحروب الصليبية في عصور الظلام، وما يمكن أن تولده روح التسامح الديني في عصور النهضة والازدهار. ففي الوقت الذي كانت تجري الحروب الصليبية في المشرق العربي، كانت الخلافة الأموية تزدهر في الأندلس (بدءاً بسنة ٩٢٩ م) التي استمر حكم العرب فيها خمسة قرون (حتى سنة ١٤٩٢ م). وفي وقت مقارب لهذه الحضارة، بدأت حضارة أخرى تزدهر في الهند، في ظل حكم الغزنويين، الذين مرّ ذكرهم، ومن ثم قيام سلطنة دلهي (في القرن الثاني عشر للميلاد)، في ظل سلالة الحكام المغول (في القرن السادس عشر). في هاتين الحالتين: في الأندلس وفي الهند، كان هناك محاولات واعية للتغلب على ما ينتج من اختلاط العقائد والأديان (أي السمات المشتركة الأربع لها) بالعصبيات القبلية والإثنية، من تعصب وصراع، بالدعوة إلى التوحيد وإيجاد أرض مشتركة بين هذه الأديان، كما في محاولة السلطان أكبر للبحث عن «الدين الإلهي»، الذي يوحّد بين الأجناس، ولا يباعد[١٤].

ولكن من التطورات، التي حدثت في القرن الأول للألفية الثانية للميلاد (أي

سنة ١٠٠٠ م) ما كان له أبعد الأثر في حروب الأديان اللاحقة: اكتشاف البارود في الصين، و«اكتشاف» الدنماركيين لأميركا. وما كادت الألفية الثانية للميلاد تنتصف، حتى سقطت القسطنطينية في يد العثمانيين وغرناطة في يد صليبيي إسبانيا. وقد تطرقت إلى أهمية سقوط الدولة البيزنطية في موضع آخر(١٥). وفي سنة ١٦٤٨ م، تم توقيع صلح وستفاليا، والذي ولدت بموجبه فكرة السيادة (soverneigty) التي قامت على أساسها الدولة ـ القومية الرأسمالية الحديثة (nation - state)، في إنكلترا أولاً، ثم في فرنسا، وبقية أوروبا الغربية لاحقاً(١٦).

لقد أثبتت الدولة القومية كونها أمضى سلاح لتدمير الأمبراطوريات اللاقومية التقليدية في أوروبا (الدولة العثمانية ودولة الهابسبورج). إذ أصبحت الدول القومية هي الوحدات الأساسية للنظام العالمي في ظل الرأسمالية الحديثة (new economic world order) الذي نظم العلاقات الدولية، منذ صلح وستفاليا حتى نهاية الحرب الباردة سنة ١٩٩٠(١٧). وما أن دخلنا في القرن الأخير من الألفية الثانية، حتى وصلنا، مرة أخرى، إلى أكثر الفترات التاريخية عنفاً وهمجية.

ففي القرن العشرين، وحده، اشتعلت ثلاث حروب إمبريالية عالمية (الأولى ١٩١٤ م، والثانية ١٩٣٩ م، والحرب الباردة ١٩٤٨ م)، وما لا يقل عن أربعة نزاعات إقليمية، تطلبت تدخل أكثر من طرف عالمي، في إسبانيا (١٩٣٦ م) وفي كوريا (١٩٥٢ م) وفي فيتنام (١٩٦٥ م)، وأخيراً في حرب الخليج، في الثاني من آب (أغسطس) ١٩٩٠ م. والعنصر الاستثنائي في الحرب الأخيرة، هو ظهور أكثر من مؤشر إلى بداية اضمحلال دور الدولة ـ القومية (والقطرية) في تنظيم العلاقات بين الأمم، وإلى ضرورة توفير تنظيم أكثر رقيّاً، يكون أقل اعتماداً على العصبية الإثنية ـ القبلية، التي تقوم عليها فكرة القومية (nationalism - ethnicity) كقيام تنظيم دولي جديد في كنف الأمم المتحدة، مثلاً، أو تنظيم إقليمي أكثر رقيّاً مما هو معمول به الآن(١٨).

وتجربة القرن العشرين، تدل بشكل قاطع على أن أية أمة أو جماعة إثنية، إذا ما حلت بها النوائب، واشتدت بها الضائقة، تلجأ إلى الولاءات ـ الانتماءات الوشائجية (primordial sentiments - attachments) أي إلى الهوية المشتركة التي تقوم على الوشيجة، وهي العلاقة الإثنية العريقة، الدفينة في صلة القربى والدم، كما في القبائل والعشائر والقوميات. وإذا تطرق الشك إلى العلاقة الإثنية، فإن الهوية المشتركة في الدين، تجعل الانتماء الوشائجي أكثر جلاء وصلابة. فمن

الممكن أن يكون الفرد نصرف عربي ونصف فرنسي، كما يقول صامويل هانتنغتون، ولكنه لا يستطيع أن يكون نصف مسلم ونصف مسيحي[١٩]. والشيء نفسه يمكن أن ينطبق على الهندي، فلا يستطيع أن يكون نصف هندوسي ونصف مسلم، في الوقت نفسه.

ولكن محنة شعوب يوغوسلافيا السابقة، تدل على أن الأمر مزيج من الاثنين، فهي حروب الأديان، المشبعة والمحصنة بالعصبيات الإثنية ـ القومية. وإذا ما استرجعنا كلامنا عن السمات المشتركة للأديان والعقائد الكبرى، في تطبيقها العملي، يتضح لنا مدى خطورة هذا النوع من الصراعات:

(١) فالجماعات الدينية، المحصنة بالولاءات الإثنية (العصبيات) تقسم العالم إلى معسكرين متناحرين، غير قابلين للتعايش: الخير والشر.

(٢) وإن الصلاح والفضيلة تختص بهما جماعة المتكلم، أي معسكر الخير، فكل ما يقوم به قوم المتكلم، هو الفضيلة كلها، وكل ما يقوم به غيرهم، هو منكر وشر مستطير.

(٣) وهذا يتطلب الطاعة العمياء للجماعة ولأولي الأمر فيها، من غير جدال.

(٤) وإن هناك حالة متخيلة في التاريخ، يمكن أن تتحقق فيها العدالة الكاملة، أو يمكن أن تتحقق عندما يعود المنقذ ـ المهدي المنتظر، في العصر الألفي السعيد.

إن إعادة إدخال هذه العناصر اللاعقلانية، المدمرة، أو ذات الإمكانية التدميرية، في الصراعات بين الدول والشعوب، إذا ما أضيفت إلى الجنون النووي (أو MAD) وهي اختصار لعبارة: الدمار المضمون والمتبدل (mutual assured destruction)، وإلى الدمار البيئي، وإلى اضمحلال دور الدولة ـ القومية في تنظيم العلاقات الدولية (في ظل غياب بديل أفضل)، فلن يبقى هناك من أمل، غير احتمال أن تنقرض السلالات الحالية للجنس البشري، لتتيح المجال لسلالات أكثر حكمة، وأحسن فطنة، وأفضل سريرة، أن ترث الأرض بعد دمارها[٢٠].

خلاصة ـ معاشرة القنبلة في أماريلو

يحكي لنا إريك هارت، نقلاً عن جريس موجتبي، قصة مدينة أماريلو، في

ولاية تكساس الأميركية[٢١]. فهذه المدينة الصغيرة، التي لا يتجاوز عدد سكانها ١٥٨ ألف نسمة، هي المكان الأخير، الذي تجمع فيه جميع الأسلحة النووية في ترسانة الولايات المتحدة الهائلة. وهذا النشاط هو مصدر الرزق الرئيسي في اقتصاد المدينة. فمصنع بانتكس (pantex) يوظف ثلاثة آلاف شخص، ويضخ ملايين الدولارات في خزينة البلدية. وكان من المتوقع أن يرزح السكان تحت عبء المعاناة النفسية لقربهم من هذه الأسلحة الماحقة الخطر، ولكن الحقيقة غير ذلك.

وسبب ذلك يعود إلى اعتقاد أغلبية السكان، أنهم يقومون بالعمل الصحيح، أو بما هو مطلوب منهم، لأن الله إلى جانبهم. ويطمئن القسيس المحلي، الذي يعتقد أن نهاية العالم ستكون سنة ١٩٩٠ م (الكلام كان سنة ١٩٨٥) أهل المدينة: «ليس هناك أي مبرر لتقطيع شعر رؤوسكم بسبب الخوف من الموت، إذا كان هناك ضمان قدسي لسلامتكم». وتعلق جريس موجتبي: المدينة لطيفة، وشوارعها جميلة، وهي مكان صالح للاستقرار وتربية عائلة، «وفيها مرسوم بلدي يمنع استعمال الألعاب النارية».

إن حالة مدينة أماريلو هي تجسيد دقيق للاعتقاد المحوري التبريري لحروب الأديان وصراع العصبيات: الإيمان الأعمى بعدالة قضية الجماعة، مقابل كل الاحتمالات الأخرى، سواء كان هذا الاعتقاد منبعه العقيدة الدينية أو العقيدة الأيديولوجية. فهي حالة شبيهة بحالة البعثيين في غزوهم الكويت، الذي تسبّب بقيام حرب الخليج. وهي حالة شبيهة بحالة الإسرائيليين، الذين يسوقون جيرانهم العرب إلى مائدة المفاوضات، بتهديدهم وقصف قراهم بالمدافع، كما لو كان بالكرباج. وهي حالة شبيهة بحالة الحرب بين الأمبراطوريات في رواية أورويل: ١٩٨٤، فقد نسي الناس منذ زمن طويل سبب قيام تلك الحرب، كما لو كانت الحرب تغذي نفسها بنفسها.

إن احتمال قيام حروب وصراعات مسلحة بين جماعات إثنية، مشبعة أو محصنة بالتعصب الديني، في نهاية الألفية الثانية للميلاد ومطلع الألفية الثالثة، هو أمر وارد وحاصل الآن في البوسنة والهند وغيرهما. ولكن احتمال أن تتحول هذه الصراعات إلى حروب العوالم الدينية ـ العرقية، يستند إلى افتراض أن هذه العوالم، يمكن أن تتحول إلى كيانات موحدة (monolith) ذات إرادة محددة وآلية صنع قرار مركزية، وهي إمكانية بعيدة عن الاحتمال، في العالم الكنفوشيوسي والعالم الإسلامي على الأقل. ولذلك، فإن مطالبة صامويل هانتنغتون الغرب المسيحي

بعدم تخفيض ترسانته العسكرية الرهيبة، بدعوى أن العالم الكنفوشيوسي (الصين وكوريا الشمالية) يسلح نفسه، ويساعد العالم الإسلامي على تسليح نفسه، ما هو إلا تحريض، يصب في مجرى المذهب الذي لا يستطيع تصور أن البشرية يمكن أن تعيش، وتتعايش الشعوب فيها، من دون عنف أو هيمنة[٢٢].

إن أحد أهم مصادر الحركة الدائرية للتاريخ، التي تكلمنا عليها في بداية حديثنا، هو الميل إلى استعمال القوة، بل القوة الجبرية، أي القهر (force) لحل النزاعات بين الشعوب. وإذا كان في إمكاننا أن نتعلم درساً تاريخيّاً واحداً من استعراضنا المبسط (أو المغرق في التبسيط) في هذه الدراسة، فهو أن استعمال القهر، والرغبة عند طرف في التسلط والهيمنة على الآخرين، يؤديان إلى خلق روح المقاومة والتمرد لدى الطرف الآخر. وما أن يضعف أو يصيبه الخور، حتى ينقض عليه الآخرون، في دائرة العنف المفرغة، التي ما زال يدور فيها التاريخ البشري.

فإذا ما تعلم الغرب أن يتعايش مع العوالم الأخرى، من دون أن يحاول فرض هيمنته وتسلطه عليها، وهو العالم الأقوى والأكثر تقدماً في الوقت الحاضر، فإن آفاقاً واسعة للسلام والازدهار ستنفتح أمام البشرية، بعد نهاية الحرب الأمبريالية الباردة، التي كانت أكثر «سخونة» من أية حرب «ساخنة» أخرى.

هوامش الفصل الرابع عشر

(١) - Erich Harth. **Dawn of a Millennium: Beyond Evolution and Culture.** Boston: Little, Brown & Co., 1990.

(٢) - Pitrim A. Sorokin. **Social and Cultural Dynamics,** 4 Vols. New York: The Bedminster Press, 1962.

(٣) - Fernand Braudel. **Civilization and Capitalism: 15th - 18th Century.** London: Collins, 1981-1984.

(٤) - Georges Sarton. **A History of Science.** Cambridge: Harvard Univ. Press, 1952.

مقتبس في: - Erich Harth, op. cit., P. 164

- Erich Harch, op. cit., pp. 6-18.

(٥) - Barbara W. Tuckman. **The March of Folly: From Troy to Vietnam.** NY: Ballantine Books, 1984.

(٦) - Samuel P. Huntington. «The Clash of civilizations.» **Foreign Affairs,** Summer 1993, pp.22-49.

- John Lukacs. **The End of the Twentieth Century: And the end of the Modern Age.** New York: Ticknor and Fields, 1993.

(٧) - Holger Kersten. **Jesus Lived in India.** Longmead (Dorset): Element Book, 1991.

(٨) لدراسة مختصرة لهذه الفترة، انظر:

- J. M. Roberts. **The Pelican History of the World.** Penguin Book, 1980, pp. 131-157.

(٩) إن من يريد أن يتابع تطور الديانات السماوية الثلاث، لا بد أن يرجع إلى الكتاب الذي حرره أربري:

- A. J. Arberry (ed.). **Religion in the Middle East: Three Religions in Concord and Conflict.** 2 Vols., Cambridge University Press, 1976.

(١٠) - Joseph Needham. **Science and Civilization in China,** 9 Vols. Cambridge University Press, 1954.

الإشارة من المجلد الأول: وحول معلومات حديثة عن الصلات الحضارية والتجارية في هذه الفترة، انظر:

- **The Significance of the Silk, Roads in the History of Human Civilization.** The Osaka, (Japan) Conference, Oct., 1988, UNESCO Publication.

(١١) - D. P. Singhal. **A History of the Indian People.** London, Methuen, 1983, pp. 133-168.

(١٢) - Roberto S. Lopez. **The Tenth Century.** New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964, p.2.

(١٣) - Will Durant. **The Age of Faith.** New York: Simon and Schuster, 1950.

مقتبس من إريك هارث، ص ١٠.

(١٤) ـ وقد نتج من هذه المحاولة ظهور العقيدة السيخية.

- D. P. Singhal, op. cit., p. 157.

(١٥) ـ انظر: خلدون حسن النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، ١٩٨٩، ص ٦١ ـ ٦٣.

ـ انظر الدراسات المنشورة في مؤلف لوباز.

(١٦) - Heinz Lubasz (ed.) **The Development of the Modern State.** New York: Macmillan, 1964.

(١٧) استعمل هذه المصطلح في السياق الحالي، بحسب توصيفات إيمانول ولارشتاين بعموميته، التاريخية، وخصوصيته الرأسمالية، انظر:

- Immanuel Walterstein. **The Modern World-System,** 2 Vols. New York: Academic Press, 1974-1980.

(١٨) حول المطالبة بنظام إقليمي أكثر فاعلية في المنطقة العربية، في ضوء نتائج حرب الخيج، انظر ـ خلدون حسن النقيب، «احتمالات التعاون والصراع بين العرب والغرب».

وقائع ندوة عن: **أزمة الخليج ومستقبل الشرق الأوسط**، تحرير سعد الدين إبراهيم، وحسن وجيه، القاهرة، دار سعاد الصباح، ١٩٩٢، ص ١٨٩ ـ ١٩٤.

(١٩) في مقابلة معه حول «ميدان المعركة القادم» في مجلة «Time»، ٢٨ حزيران/يونيو ١٩٩٣، ص٤٣.

(٢٠) يتضح من دراسات دوبي وجماعته، أن احتمال انحسار خطر الحروب الإقليمية، بعد نهاية الحرب الباردة، وأمل الوصول إلى سلام دائم، غير وارد أو غير محتمل، انظر:

- Trevor Dupuy. **Future Wars.** London: Sidgwick & Jackson, 1992.

(٢١) - Grace Mojtabu. **Blessed Assurance: At Home with the Bomb in Amerillo.** Texas. Boston: Houghton - Mifflin, 1986.

مقتبس من هارث، مصدر سابق، ص ١٦ ـ ١٨.

(٢٢) ورد نصاً في المقابلة معه المنشورة في مجلة، **Time** حزيران/يونيو ١٩٩٣.

الفصل الخامس عشر

مقاربات لحرب الخليج ونتائجها(*)

«ما بال الزمان يضن علينا برجال ينبهون الناس، ويرفعون الالتباس ويفكرون بحزم، ويعملون بعزم ولا ينفكون حتى ينالوا ما يقصدون. . .»

الكواكبي

علاقة العرب بالغرب، المهادنة والتعاون أو المجابهة والصراع، كانت ولا تزال أحد المحددات الحاكمة للتطور العام في الوطن العربي منذ أكثر من قرن. وفي وقتنا الراهن، كان للغرب دور حاكم في تطورات أزمة الخليج. فإلى أين يتجه مستقبل هذه العلاقات، بعد توقف حرب الخليج؟ هل إلى تزايد احتمالات التعاون والمهادنة؟ أم إلى تنامي احتمالات الصراع والمجابهة؟ وما هي حيثيات وكيفية التعامل العربي مع أي من الاحتمالين؟ عن هذه الأسئلة، يجيب هذا الفصل.

إن ما يشغل تفكير العالم كافة، هذه الأيام، هو ماذا سيكون مستقبل المنطقة العربية، بعد حرب الخليج، وفي ظل نظام العالم الجديد؟ وكأن المنطقة العربية قد تحولت إلى بوتقة الاختبار لنظام العالم الجديد، الذي تتضح قسماته رويداً رويداً. وسأحاول أن أجتهد في تقديم إجابة أولية عن هذا السؤال الملح.

هذه الإجابة يمكن طرحها بشكل فرضية عامة، تستند إلى وقائع التاريخ المعاصر، ومفادها: أن التنمية الشاملة الجادة، توفر عناصر «الأمن والاستقرار» الداخلي في البلاد العربية. أما عناصر عدم الأمن والاستقرار، فتظهر بسبب حالة

(*) نشر هذا الفصل في جريدة القبس الكويتية، بتاريخ ١٩٩١/٥/٨.

التخلف والتبعية للغرب. أي أنه يمكن تحقيق الأمن والاستقرار بشكل أفضل (مما هو مقترح حتى الآن) بالتنمية الشاملة المستقلة نسبياً عن الغرب، وفي مواجهة المعارضة المحتملة للغرب.

ونستخلص من الفرضية العامة فرضية فرعية، تقول إن العلاقات بين العرب والغرب ستكون محكومة بعلاقات المجابهة والصراع، وليس بعلاقات التعاون والمهادنة، بشكل أكثر تعقيداً مما كان عليه الوضع قبل حرب الخليج. ولتوضيح ذلك، لنأخذ النفط كمؤشر، فإننا نتوقع، استناداً إلى هذه الفرضية أنه: كلما ازداد اعتماد الغرب على الاحتياطي الاستراتيجي لنفط العرب (بما في ذلك استثمارات الدخل المتولد منه وصناعات مشتقاته) ازداد استثمار الغرب لحالة التخلف ـ التمزق العربي، وازداد استثماره للتفوق التكنولوجي ـ الاستراتيجي لإسرائيل، كأدوات ضرورية في هذا الصراع، لإخضاع العرب لإرادة الغرب.

ما المقصود بالصراع مع الغرب!

بأي معنى نتكلم على الصراع، وعلى الصراع مع الغرب بشكل خاص؟ الصراع، هنا، نابع من تعارض المصالح بين جماعتين كبريين، هما العرب والغرب (بلا اعتبار للتباينات الواضحة داخل كل منهما للتبسيط)، ولكن ليس من المصالح المشروعة للطرفين، إنما من رغبة طرف، وهو الغرب، في فرض مصالحه الخاصة، أي مطامعه غير المشروعة على الطرف الآخر، عن طريق الهيمنة، بالقهر والعنف المسلح. والصراع بهذا المعنى، ليس حالة شاذة بين الأمم في التاريخ، ولا هو حالة من الحرب المتصلة والقطيعة الكاملة بين طرفي النزاع.

الصراع مع الغرب، يصب في عمليات التبادل والتعامل، المبنية على التنافس في الحصول على منافع وتحقيق مصالح، في مواجهة معارضة خفية أو علنية من طرف للطرف الآخر. ونظريّاً ليس هنك حدود للأشكال التي يمكن أن تتخذها هذه المواجهة في مستودع الأفعال وردود الأفعال، ضمن حدود قواعد اللعبة السياسية الدولية. علماً أن الصراع مع الغرب هو ليس خياراً يختاره العرب، ولكنه أمر مفروض عليهم، لا فكاك منه، ما دامت العلاقات الدولية يسودها منطق القهر والهيمنة. فتغليب التعاون على الصراع، هو قرار يتخذه الطرفان، بينما كل الدلائل تشير إلى أن الغرب يحسب للمنطقة غير ما يحسبه العرب، من منطق مصالحه الخاصة

فقط. فمصدر الصراع، إذاً، هو الاعتماد المتبادل، ولكن غير المتكافىء، بين العرب والغرب.

في هذا السياق، هناك عدة حقائق سياسية مهمة، تمخضت عنها حرب الخليج. صدام حسين، مثلاً، لم يغير قواعد اللعبة السياسية، كما ادعى بعض الكتّاب. فحوادث الغزو كثيرة في التاريخ المعاصر. الطرف الذي غيّر قواعد اللعبة السياسية، هو الغرب، الذي اتحد في ظل قيادة دولة عظمى واحدة، هي الولايات المتحدة. وحقيقة أخرى، هي أن إخراج صدام حسين من الكويت، كان قضيتنا الوطنية العاجلة، غير أن هذا لا يخفي أن الحرب، في وجه من وجوهها، كانت حملة تأديبية، تحاول جعل العراق أمثولة لغيره من دول العالم الثالث، في ظل نظام العالم الجديد. وهذا ما ورد نصّاً في تصريح رئيس الولايات المتحدة، في مؤتمره الصحفي في ١/٣/١٩٩١، من أن الولايات المتحدة، قد صممت هذه الحرب تصميماً لا تحتاج معه إلى استعمال قواتها المسلحة في كل نزاع مقبل. والعنصر المهم في هذا التصريح، هو توقع حدوث النزاع، أي استمرار الصراع.

الإطار التاريخي لحرب الخليج

أما أن الغرب، في ظل هذا الوضع، جاء محرراً، أو أنه سيقوم بدور المحرر في منطقتنا العربية، فهو أمر لا يتفق مع الواقع تماماً، بحكم منطوق فرضيتنا الفرعية، القائل بتعارض مصالح العرب والغرب. ولكن الذي يجعل دور الغرب معقولاً، هو أن صدام حسين قد عمق التمزق العربي بشكل لم يسبق له مثيل في تاريخنا المعاصر، حول قضية متصلة بالوهم، ولا صلة لها بالواقع. فقدرة صدام حسين على تعميق التمزق العربي، قد ارتبطت بقدرته على مواجهة إسرائيل والغرب، بينما في الواقع امتلك نظام حكم صدام حسين كل عناصر الضعف، التي تبدت في المواجهات السابقة في سنوات ١٩٤٧ ـ ١٩٥٦ ـ ١٩٦٧ ـ ١٩٧٣ ـ ١٩٨٢ ـ ١٩٩١.

وما عناصر الضعف هذه، إلا تخلفنا السياسي والاقتصادي، وتبعيتنا للغرب، حتى في أساسيات معاشنا، وعدم قدرتنا على استيعاب التكنولوجيا العليا محليّاً، وعدم كفاءة نظمنا الإدارية، وإفراط نظم حكمنا في التسلطية والإرهاب المنظم ضد

الشعوب، واضطراب توزيع الدخل القومي محلياً وإقليمياً. . . إلخ.

ولكن دعونا نتأمل في دورة المواجهة والصراع بين العرب والغرب، من الناحية الزمنية. ففي خلال الخمس والأربعين سنة الأخيرة، أي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، وصلت حالات المواجهة بين العرب والغرب إلى العنف المسلح والحروب ست مرات، أي بواقع حالة كل سبع سنوات ونصف (٧,٥) في المتوسط. فهل هناك شك، إذاً، في صدق فرضيتنا الفرعية؟

الأمن عن طريق التنمية

في كل المواجهات السابقة والحروب الست الماضية، كان الهدف الأول للغرب هو الفت في عضدنا وإضعاف عزيمتنا على مواصلة المقاومة لمطامع الغرب غير المشروعة، فضلاً عن:

ـ القبول بإسرائيل كأداة لتحقيق الهيمنة الأمبريالية على حساب الحقوق التاريخية للشعب الفلسطيني.

ـ إخضاع ثرواتنا النفطية والمالية لمصالح الغرب الخاصة ورغبته في التحكم في طرق استثمارها.

ـ منع العرب من التحول إلى قوة إقليمية قادرة على تحقيق التنمية الشاملة، من خلال القرار السياسي العربي المستقل نسبياً عن الغرب.

فهزيمة صدام حسين، من هذا المنطلق، يجب أن لا ينظر إليها على أنها ورقة ضغط حقيقية على إسرائيل، وقد أزيحت. ويجب أن لا ينظر إلى إزاحتها على أنها خطوة نحو تسوية القضية الفلسطينية، بحسب مصالح الغرب. كما أن ما أحياه، من دون قصد، غزو صدام الكويت، من قضايا، هي قضايانا الحيوية، التي نجح الغرب في تجميدها، بقصد تهميش القدرة العربية، وإرباك قواها السياسية، ومنعها من تطوير برنامج للتنمية الشاملة في مواجهة مطامعه غير المشروعة.

ولذلك، فإن اللجوء إلى الغرب لتحقيق، أو وضع ترتيبات الأمن في المنطقة العربية، هو في خاتمة المطاف، تسليم بعجزنا، وتخل عن مصالحنا القومية الدائمة المشروعة، وانهيار إرادتنا دون المضي في طريق التحرر من التبعية للغرب. وبحسب فرضيتنا العامة، فإن الأمن والاستقرار لن يتحققا، ما دامت سائدة فينا أوضاع

التبعية والتخلف، التي هي أعراض ضعفنا، التي أدت إلى جميع هزائمنا السابقة. فلا بديل، إذاً، من خيار الأمن من خلال التنمية، على المديين القريب والبعيد.

نحو سوق عربية مشتركة

خيار الأمن عن طريق التنمية، لا بد أن يقود إلى نوع من التوحيد أو التكامل الاقتصادي بين البلاد العربية، ليثبت مواقعها في مواجهة الغرب، اقتصادياً وسياسياً واستراتيجياً. وهذا التوحيد، يمكن أن يتخذ، شكل السوق العربية المشتركة، أو شكلاً مناسباً من السوق الأوروبية المشتركة. أما على المدى القريب، فهناك عدد من الخطوات، التي تسبق تحقيق هذا الهدف البعيد.

إحدى هذه الخطوات العاجلة، والملحة، تتمثل في تكوين مؤسسات وهيئات عربية مشتركة، تشرف على عملية إعادة إعمار الكويت والعراق، وتعويض الدول العربية المتضررة من الحرب بمشاريع إنتاجية ـ إنمائية حقيقية. بدلاً من توزيع المناقصات على الشركات الأجنبية، وكأنها مغانم حرب.

وتتبع تلك الخطوة خطوة أخرى نحو تكوين الجماعة الاقتصادية العربية، أو المنظومة التنموية العربية. أي أن تقوم المؤسسات والهيئات العربية المشتركة بعمليات الاستثمار والإنتاج والتوزيع، بعد إزالة المعوقات السياسية والمالية والتشريعية، وبخاصة توفير المناخ الملائم للأمن والاستقرار السياسي، المثل في قدر أعلى من العدالة في توزيع الدخل القومي، وقدر أعلى من المشاركة السياسية، وتوفير الضمانات الدستورية، التي تهتدي بها نخب حاكمة مستنيرة.

ولتحقيق هذا كله، ندعو المثقفين العرب من داخل الحكومات وخارجها، إلى تشكيل تكتل أو تجمع، يوفر الإطار المؤسسي والبحثي لمشروع المنظومة التنموية العربية، الذي يعمل على إدامة طرح المشروع نحو خلق رأي عام عربي مناصر له، ووضع الدراسات عن متطلباته العملية، وتحديد معوقاته وسبل التغلب عليها، كأحد أبدال الأمن عن طريق التنمية؛ إذ إنه هو الطريق المؤدي إلى جعل العرب قوة إقليمية موحدة، تساهم بسخاء في الحضارة والاقتصاد العالميين، آخذة ومعطية.

انهيار العالم العربي(*)

١ ـ نهاية القرن.. التاريخ المعاش

نادراً ما يدرك الإنسان، وهو بكامل وعيه ويقظته، أنه يعيش التاريخ بأحداثه المتتابعة كدردور عظيم. بل إننا نجد صعوبة في التقاط أنفاسنا، ونحن نحس بتشجنات وآلام المخاض العسير لتحولات تاريخية كبرى، بدءاً بانهيار حكم العسكر في أميركا اللاتينية، إلى انهيار التسلطية في شرق أوروبا والاتحاد السوفياتي، وصولاً إلى انهيار العالم العربي كنظام إقليمي في أزمة ـ كارثة حرب الخليج. في مثل هذه المواقف، يطغى الفعل على الفكر، ولكن الفعل، من دون فكر وتأمل، سرعان ما يتبدد.

والمتأمل في حال العالم العربي، يدرك أن انهيار العالم العربي، كما تنهار النظم الإقليمية عادة، لا بد أن يكون وليد عملية تآكل داخلية طويلة الأمد، بتفاعلها مع قوى خارجية ـ عالمية. ولا يفهم انهيار أي نظام إقليمي ـ فرعي، إلا بالرجوع إلى هذه القوى. إننا لا نستطيع ـ مثلاً ـ أن نفهم لماذا انهارت النظم التسلطية في شرق أوروبا، مادام تفوق الرأسمالية في الغرب، لا يفسر هذا الانهيار، لأن تفوق الغرب، ليس عاملاً طارئاً. إذاً، لا بد أن يكون العامل الحاسم في تفسير انهيار التسلطية في الشرق، أنه كان بفعل عملية تآكل دخلي. ولكن هذا الانهيار لم يحدث، إلا في إطار الصراع السياسي ـ الأيديولوجي مع الغرب، على مستوى العالم.

من هذا المنطلق، يجب أن نفهم انهيار العالم العربي ونظامه السياسي. وقد نجد أن من الصعب تفسير هذا الانهيار، لأن الأمور على السطح، وفي الظاهر، تبدو وكأنها باقية مستمرة هي هي، لم تتأثر بكارثة حرب الخليج: اللعبة السياسية نفسها، المخترقة من قبل الغرب، الترتيبات الاجتماعية المتخلفة عينها، العقلية التسلطية هي هي... إلخ، أي أن مكونات الأزمة ـ الكارثة لحرب الخليج لما قبل آب (أغسطس) ١٩٩٠، ما زالت كما كانت، لم تتغير.

ألا تشعر، أيها القارىء الكريم، أننا قد مررنا بالأزمة نفسها من قبل، بكل ملامحها وتضاعيفها الكئيبة؟ نعم،إنني أزعم أن كارثة حرب الخليج لسنة ١٩٩١،

(*) نشر هذا الفصل في جريدة القبس، بتاريخ ٢/٨/١٩٩١.

هي امتداد ضروري لكارثة حرب حزيران/ يونيو لسنة ١٩٦٧، ولكارثة حرب فلسطين، التي انتهت في أيار (مايو) لسنة ١٩٤٨ بإعلان قيام إسرائيل. ولكن الفرق بين الكوارث السابقة والكوارث الحالية، هو أن العالم العربي، كنظام إقليمي (بعد كارثة حرب الخليج لسنة ١٩٩١)، فقد مقومات وجوده الطبيعية، وفقد قدرته على البقاء بقواه الذاتية، فأسلم قياده للغرب مستسلماً صاغراً، وليس قاصداً مختاراً.

إن علاقة العالم العربي بالغرب، ليست بهذه البراءة التي تظهر بجو حسن النوايا السائد الآن ـ بعد تحرير الكويت من الاحتلال العراقي. فللغرب مصالح في العالم العربي أبعد من حاجته الآنية إلى النفط، وتتصل بعلاقات التخلف ـ التبعية، والتنافس الحضاري التاريخي، وبخاصة التخوف من القدرة الكامنة للعرب على التحول إلى قوة إقليمية، تخل بميزان القوى في الحيز الجيو ـ سياسي للعالم الإسلامي، في آسيا وأفريقيا ـ وذلك بالطبع على المدى البعيد.

لقد أعطتنا الرأسمالية في الغرب (إضافة إلى العلم والتكنولوجيا. . .) العنف المسلح الشمولي، والاستبداد البيروقراطي للدولة الحديثة، والعنصرية السوفياتية المؤدلجة (أي التعصب القومي المبرّر أيديولوجياً). هذه كلها ابتكارات ندين بها لحضارة الغرب الرأسمالي، كما تبلورت من خلال ثلاثين سنة من الحرب الساخنة (١٩١٤ ـ ١٩٤٥) وحوالى خمس وأربعين سنة من الحرب الباردة (١٩٤٥ ـ ١٩٩٠). وكان لا بد أن تترك هذه الابتكارات أثاراً تراكمية في الوعي الجمعي، في بيئة العالم العربي المتخلفة عن الغرب، وفي عدم انتظام المجال النفسي للسكان، وبخاصة في انحسار العقلانية في التفكير، والغرق في مستنقع التسلط والإرهاب المنظم.

وفي هذا السياق، فإننا لا نبعد عن الحقيقة كثيراً، إذا قلنا إن نظام حكم العراق، الذي تسبّب، في الظاهر، بكارثة حرب الخليج لسنة ١٩٩١، ما هو إلا صنيعة الغرب وربيبه. فما علينا إلا أن نتذكر، بحسب ملاحظة السناتور الأميركي سام نان، أن الدول الكبرى الخمس دائمة العضوية في مجلس الأمن، التي قررت إعلان الحرب على العراق، هي الدول نفسها التي قدمت للعراق السلاح (بكل أنواعه) وسهلت له الحصول عليه حتى عشية الحرب. وهي الدول نفسها التي ستقوم بإعادة تسليح العالم العربي، تحسباً لعدوان جديد!

إن هذا الجنون الجمعي، الذي تمثل في الغزو العراقي للكويت، وفي

الاستجابات وردود الأفعال المتناقضة، التي أثارها على مستوى العالم العربي، هو من جملة الأعراض المرضية، التي تصحب عملية المخاض العسير، التي يمر بها العالم العربي، بين القديم الذي يرفض أن يموت، والجديد الذي لا يولد، بحسب تعبير غرامشي.

٢ ـ التداعيات الاجتماعية للانهيار السياسي

إن ما ينهار على الصعيد السياسي، لا بد أن يكون مصحوباً بانهيار على المستوى الاجتماعي ـ النفسي، ضمن معادلة المستوى التفاضلي لتطور القوى الاجتماعية. وقد مرت القوى الدافعة إلى الانهيار في سلسلة من المحطات التاريخية، تمثل كوارث قومية ونكبات: ١٩٤٨ في فلسطين. ١٩٥٨ في انهيار التجربة الليبرالية وهيمنة العسكر. ١٩٦٧ في المشرق. ١٩٨٢ في لبنان. و١٩٩١ في الكويت.

ما هو التأثير التراكمي لهذه الكوارث القومية في نسيج المجتمع العربي، وانتظام المجال النفسي لسكانه؟ علماً أن هذه الكوارث القومية، حدثت في ظل هيمنة ثلاثة عوامل حاسمة:

١ ـ إحكام طوق تبعية العالم العربي للغرب، من خلال التفوق التكنولوجي شبه الكامل للغرب على العرب، ومن خلال دوامة الديون.

٢ ـ طغيان الحضارة الاستهلاكية للمجتمع الجماهيري على الإنتاج والكفاية الذاتية لنظم الإنتاج العربية.

٣ ـ رسوخ الحكم التسلطي، الذي يغيب فيه القانون، ويسود فيه الإرهاب المنظم ضد المواطنين.

إن التأثير التراكمي لهذه العوامل الحاسمة، هو محصلة عملية التآكل الداخلي، المولدة للانهيار، التي تحدثنا عنها أعلاه. وقد تولد منها فقدان قادة العالم العربي السياسيين وسواهم لتفويضهم، الذي انتزعوه أصلاً بغير السبل الشرعية الدستورية والديموقراطية. ولذلك، لا تستطيع أية دولة عربية، أن تحافظ على نظامها السياسي بغير الإرهاب المنظم والعنف المسلح. وبسبب فقدان هيبة القانون الناتج من ذلك، تحولت العلاقات الاجتماعية بين القوى السياسية الفاعلة إلى شبكات مصلحية،

مكونة من جماعات تضامنية (متضامنة) تسعى إلى ضمان حق البقاء، بمعنييه الاجتماعي والمادي البدائي.

وقد أصبحت البلاد العربية، في نهاية الثمانينيات من القرن العشرين، محكومة بتقنين خاص لشريعة الغاب. واختلت معاني الأشياء حتى أمست أسماء الأشياء لا تنطبق على مسمياتها، أي اختلت عملية توليد المعنى في الحياة الاجتماعية، كما يتجلى ذلك في فجيعة الناس بمعتقداتهم السياسية، وتحولت القوانين والأعراف الاجتماعية إلى قوانين غير مكتوبة، تتمتع بسلطة أقوى من سلطة القوانين المكتوبة، تحكم العلاقة بين الجماعات التضامنية على أساس مصلحي، على طريقة «شيلني وأشيلك، ونفعني وانفعك». وأمست القوى الاجتماعية لا يجمعها أي اتفاق حول المصلحة العامة، كما فقدت المصلحة القومية العليا أية قدرة توجيهية على سلوك هذه الجماعات.

فالنخبة الحاكمة في أغلب البلدان العربية، ما هي إلا جماعة مصلحية، ملحق بها مستودع ضخم من المهارات اللازمة لتحصيل المصالح المادية في ميدان السياسة. وأجهزة القمع الأخرى، تحولت إلى جماعات مصلحية، تدين بالولاء للجماعة الأقوى، التي هي النخبة الحاكمة. والبيروقراطية المركزية للدولة (من وزراء ووكلاء ومديرين) أصبحت أداة لتحقيق الثروة وتحصيل المنافع من المال العام، بالتحايل على القانون، أو بغفلة من القانون. وهي تفعل هذا إما بالتسلط على، أو بالتعاون مع، كبار التجار وكبار الملاك وكبار المضاربين.

أما الأحزاب والجماعات السياسية، فقد تشرذمت جماعات مصلحية، تتخفى وراء ستار الدين، ووراء ستار القبيلة، ووراء ستار الطائفة، ووراء ستار المصلحة النخبوية الضيقة. وقد سرى هذا الخلل واستشرى في كل المؤسسات الاجتماعية. حتى المؤسسات التعليمية (من مدارس ومعاهد وجامعات) فقدت وظيفتها الأصلية، وأصبحت جهازاً آلياً لمنح الشهادات فقط، مولداً كارثة محدقة بآليات الإنتاج العلمي والثقافي عامة.

٣ ـ العالم العربي: الأزمة والنتيجة

لقد جعلت حرب الخليج وعاء المجتمع العربي يندلق بما فيه. لبنان كان مثالاً مجهرياً تبدّت فيه كل هشاشة نسيج المجتمع العربي وعناصر انهيار نظامه السياسي. ولكن لبنان صور على أنه حالة شاذة، وليس التقنين الحقيقي لشريعة الغاب التي

تحكم العالم العربي. أما الكويت، فلا يمكن تصويرها على أنها حالة منعزلة، بل كانت بؤرة للعلاقات المتأزمة في ظل نظام العالم الجديد، الذي هو بدوره شريعة الغاب بشكلها المقنن، على مستوى العالم كله.

وكارثة حرب الخليج هي أوضح مؤشر وأوثقه لحالة الانهيار، التي وصل إليها العالم العربي، إذ يمكن اعتبار نظام حكم العراق، المسبب المباشر للكارثة، على أنه صورة مرعبة، مجسمة لأغلب الأنظمة الحاكمة في العالم العربي، بدرجات متفاوتة طبعاً.

وأوضح دليل على انهيار النظام الإقليمي العربي (المصحوب بالانهيار الاجتماعي ـ الحضاري) هو حيرة البلدان العربية في كيفية ضبط النظام فيما بينها ـ تلك المعضلة التي تسمى، تأدباً، معضلة الأمن القومي. وما هي في الحقيقة إلا العلاقات المتأزمة بين جماعات مصالح سياسية حاكمة، لا تضمن الواحدة الأخرى، ولا تأمن لها جانباً.

لذلك، فليس هناك بديل من اللجوء إلى قوى خارجية، لتقوم بدور الوسيط، وهي الدول الغربية الكبرى بقيادة الولايات المتحدة، لحل هذه المعضلة المستعصية على الحل. هذه الدول الغربية هي نفسها الدول التي سبق أن استعرنا منها العنف المسلح الشمولي، والاستبداد البيروقراطي للدولة الحديثة، والعنصرية الشوفينية المؤدلجة. وهي لا تأبه أن يكون نظام الحكم في العالم العربي دستورياً، وديموقراطياً، وقادراً على إحداث التنمية الشاملة، ما دام لا يشكل تهديداً لمصالحها والتوازنات الإقليمية التي تقتضيها تلك المصالح.

وعليه لم يتدخل الغرب في منطقتنا ليحررنا أو ليمنع هدر مواردنا القومية، إنما جاء ليوقف انهيار النظام الإقليمي العربي، المبني على هذه العلل الفتاكة بالذات. وإذا اكتفت الدول العربية بالاعتماد على الغرب، فإنه سيكتفي، بدوره، بإعادة تسليحنا العبثي، الذي سيزيد من استنزاف مواردنا القومية، من دون أن يكون هذا التسليح ضماناً لعدم ظهور قائد مستبد دموي آخر، على رأس آلة عسكرية أخرى.

ولذلك، إذا استمرت الأمور على هذا المنوال، فليس أمام العالم العربي إلا مزيد من الانهيار، ومزيد من العنف المسلح، ومزيد من حمامات الدم، ومزيد من اللاعقلانية، التي تقرب من الجنون الجمعي. إلا إذا تخلت الشعوب العربية وقواها

السياسية الشعبية الفاعلة عن عقلية التسلط، وعقلية جماعات المصالح غير الملجمة، وتخلت عن الخضوع لمنطق شريعة الغاب، المقننة إقليمياً ودولياً، وتوقفت عن الاعتماد الكلي على الغرب، وعن الخضوع لمنطق مصالحه الأنانية.

في هذه الحالة، تستطيع الشعوب العربية أن تستلم السلطة، تحت لواء العقلانية، والديموقراطية، والتكافل القومي، والإخاء الأممي. وفي هذه الحالة، تستطيع الشعوب العربية أن توقف انهيار العالم العربي، وتواجه بعضها بعضاً بثقة، وتواجه مستقبلها بشجاعة وتصميم.

النظام الإقليمي العربي: ما بعد السقوط(*)

١ ـ المسببات الدائمة للأزمة

١ ـ بعد مضي سنتين كاملتين على الغزو العراقي للكويت، نستطيع أن نقول بكل ثقة، إنه لم يحدث أي تقدم حقيقي في محاولة إيجاد نظام إقليمي عربي بديل للنظام الإقليمي القديم، الذي ظهر سنة ١٩٤٥، عند قيام جامعة الدول العربية (والذي ترسخ بهزيمة الناصرية في قمة الخرطوم سنة ١٩٦٨) ضمن صيغة التوازن الدولي، التي كانت سائدة إبان الحرب الباردة.

٢ ـ كما نستطيع أن نقول بكل ثقة، بحسب ما هو معلوم ومنشور، إن أياً من الجهات الرسمية العربية (أو الأكاديمية أو البحثية) لم تقم بدراسات جادة وموسعة لمعرفة «أسباب» سقوط النظام الإقليمي العربي وانهيار مظلته الأمنية، التي لم يكن لها وجود فعلي، إلا في فترات الحروب مع إسرائيل، على مستوى ضيق بين دول «الطوق» أي مصر والأردن وسوريا (وشملت العراق والسعودية ولبنان على هامش الترتيبات الأمنية).

٣ ـ وبناء عليه، يمكننا أن نتوقع بكل ثقة، أن صراعات عربية قادمة، ستنشأ بشكل متواصل، للأسباب نفسها، التي أدت إلى انهيار النظام الإقليمي العربي القديم: مشكلات حول الحدود، مشكلات حول المناطق الغنية بالموارد الطبيعية،

(*) نشر هذا الفصل في جريدة القبس، بتاريخ ٢/٨/١٩٩٢، العدد ٦٩٠٢.

كالنفط والمياه، مشكلات بسبب مناطق النفوذ والاعتبارات الأمنية، مشكلات حول المطالب التاريخية لبعض الدول، وتطلّعاتها القيادية أو طموحاتها الإقليمية، مشكلات حول توزيع الثروة القومية وحجم ووسائل صرف مساعدات الدول العربية الغنية. هذا إضافة إلى المشكلات الداخلية (في كل بلد عربي) ذات الأبعاد الإقليمية، كقضايا الأقليات والقبائل والحركات المتطرفة، المنتشرة في أكثر من بلد عربي، وكذلك الأزمات الاقتصادية التي تعصف ببعض البلدان العربية عالية الكثافة السكانية، والتي تحتاج إلى متنفس يتعدى تخفيف الديون والقروض الخارجية.

٤ ـ يضاف إلى كل ذلك حقيقة أن الدولة القطرية، التي عرفناها في العالم الثالث، منذ نهاية الحرب العالمية الأولى، بحسب مبادىء الرئيس ويلسون المشهورة، والتي ازدهرت في مرحلة انحسار الاستعمار في الستينيات من هذا القرن، وللتذكير فإن مشروع الرئيس ويلسون قام على مبادىء السيادة التامة والاستقلال السياسي الناجز للدول، الكبيرة منها والصغيرة، وحرية تقرير المصير لجميع القوميات، وحرية التجارة والمساواة في المعاملة التجارية لكل الدول المحبة للسلام. . . إلخ، والتي تقوم بإنشاء عصبة الأمم لضمان كل هذه المبادىء. هذه الدولة القطرية حافظت على استقلالها بعد الحرب العالمية الثانية، من خلال توازن الرعب بين الدول الكبرى والقوتين الأعظم مما شل منظمة الأمم المتحدة (الوريث الشرعي لعصبة الأمم)، وليس بحسب مبادىء الرئيس ويلسون.

٥ ـ يضاف إلى ذلك، أن هذه الدول القطرية الصغيرة، بعد اختفاء توازن الرعب بين القوتين العظميين، أمست غير قادرة على الدفاع عن نفسها بمواردها الخاصة (ومن ثم عن سيادة إقليمها السياسي)، مهما حاولت أن تخفي هذه الحقيقة عن شعوبها، ومهما حاولت التمويه عليها. وفقدان استقلال القرار لا يشمل الجوانب السياسية فقط، وإنما يمتد إلى النواحي الاقتصادية والأمنية والثقافية.

٦ ـ كما أن بقاء صدام حسين في حكم العراق أو عدم بقائه، هو قرار يتخذ في واشنطن، وليس في أية عاصمة عربية، بموافقة العرب وتأييدهم، راغبين كانوا أم مرغمين. وأصبحت السياسة العربية الإقليمية عبارة عن التنافس بين الدول الإقليمية في تمثيل مصالح الولايات المتحدة والنطق باسمها، لأن هذه المصالح هي أساس الاتفاقات الأمنية بين الدول العربية الخليجية والمشرقية، من جهة، والولايات المتحدة والغرب من ورائها، من جهة أخرى. وهذا الوضع الشاذ هو

نتيجة طبيعية لعدم وجود بديل عربي إقليمي في الوقت الحاضر، أو في المستقبل المنظور.

٢ ـ الأمن عن طريق التنمية

٧ ـ وهكذا بعد مرور سنتين على الغزو العراقي للكويت، سوف نعود إلى سماع التبريرات أو التفسيرات نفسها لهذا الغزو: غياب الديموقراطية، تفرق كلمة العرب والمسلمين، القائد المستبد، الأطماع الإقليمية... إلخ. وهذه كلها تفسيرات صحيحة، ولكنها تبقى قاصرة، ناقصة، لأنها عوامل مساعدة، وليست رئيسية. فالديموقراطية لا تمنع العدوان. والأطماع الإقليمية، يمكن تبريرها على أنها أحد سبل التوحيد. والعدوان يمكن أن يسوّق، ليس على أنه غزو، بل محاولة لإعادة توزيع الثروات القومية. ومن يحاول الرد على هذه التبريرات سيبقى في هذه الدائرة المغلقة، التي لا مخرج لها.

٨ ـ إن أساس المشكلة هو ضرورة وضع الأمور في نصابها الطبيعي، وهو عدم قدرة الدول القطرية في المنطقة العربية على الدفاع عن نفسها في مواجهة العدوان، مع وجود احتمالات الصراع الإقليمية بسبب المشكلات مارة الذكر في الفقرة (٣) أعلاه، التي ستؤدي إلى احتمال قيام نزاعات مسلحة، مما يستدعي قيام نظام أمني إقليمي، يتضمن ترتيبات أمنية وتفاوضية، قادرة على التدخل لحسم أي نزاع ينشب في المستقبل، ولو اقتضى ذلك التدخل المسلح واستعمال القوة. إن النظام الإقليمي العربي القادم، لا بد أن يتضمن شبكة أمنية قادرة على احتواء أي تهديد للأمن الإقليمي العربي، بردع المعتدي بقوة السلاح، إذا فشلت الوسائل التفاوضية الأخرى. ونحن لا نتكلم هنا على إحياء ميثاق الدفاع العربي المشترك وغيره من مواثيق الجامعة العربية، فهذه كلها فشلت، ومحاولات إحيائها مضيعة للوقت، لأن المعادلات الأساسية، التي قامت عليها هذه المواثيق، قد انتهى مفعولها بمرور الزمن.

٩ ـ إن أول مقومات الأمن الإقليمي العربي، هو اعتبار مشكلات الحدود بين البلدان العربية قضايا منتهية، أي وضع موراتوريوم على قضايا الحدود، واعتبارها مسألة منتهية بالشكل الذي كانت عليه قبل ١٩٩٠/٨/٢. وهذا لا يقتصر على حدود الكويت ـ العراق، إنما يشمل الحدود الدولية بين كل البلاد العربية. فما دامت البلاد العربية تعتبر نفسها أجزاء من أمة عربية، فليس هناك من مبرر، ولا

من طائل وراء إثارة هذه القضية. أما كون بعض البلدان العربية صغيرة وبعضها كبيرة، فيعود ذلك إلى ملابسات التاريخ والسياسة. ومن ثم، فإن ولع الصحافيين العرب بمقولة «إعادة رسم الخريطة السياسية للبلدان العربية»، ما هو إلا نوع من أنواع الإثارة الصحفية ليس إلا. وهذا يقتضي بالضرورة أن تتمتع البلدان العربية بأصوات متساوية، إذ ليس من المعقول، في هذا الإطار الوحدوي، اعتبار أن للدول الكبيرة أصواتاً أكثر من الدول الصغيرة.

١٠ ـ إن ثاني مقومات الأمن الإقليمي العربي، هو أن من حق شعوب جميع البلدان العربية التمتع بالنظام الدستوري ـ الديموقراطي، الذي يقوم على أساس التعددية السياسية والحضارية واحترام مبادىء حقوق الإنسان. يمكن أن تتفاوت البلدان العربية في أساليب تطبيق هذا النظام، ولكن لجميع الشعوب حق اختيار الحكام، وحق محاسبتهم، وحق التعبير عن الرأي والمعتقد والعبادة وتوقع الأمن واحترام الكرامة الإنسانية. إن الأساس الذي يقوم عليه النظام الديموقراطي، هو المواطنة وسيادة القانون. وهذا الأساس يجب أن يكون القاسم المشترك الأعظم لأنظمة الحكم في البلاد العربية، وهذا ما سيميز المستقبل عن الوضع القائم الآن في أغلب البلدان العربية.

١١ ـ إن ثالث مقومات الأمن الإقليمي العربي، هو تحقيق الأمن عن طريق تحقيق التنمية، من خلال سوق عربية مشتركة. ويمكن أن تقام هذه السوق العربية المشتركة على مراحل، تبدأ أولاً بوضع صيغ متقدمة للمشروعات العربية المشتركة، ومن ثم القيام بخطوات عملية لتحقيق التكامل العربي في مختلف المجالات، وأخيراً تحقيق أمل السوق العربية المشتركة، التي ترفع فيها كل أو أغلب القيود السياسية والاقتصادية والثقافية بين البلدان العربية. ويمكن أن تؤدي دول الخليج دوراً فاعلاً في هذه الجهود. كما أن المقوم الأول (تجميد قضية الحدود) والمقوم الثاني (النظام الدستوري الديموقراطي) مع المقوم الثالث (التكامل العربي)، تمثل جميعها كلاً واحداً، غير قابل للتجزئة.

١٢ ـ إن قيام نظام إقليمي عربي هذه مقوماته، يمكن أن يطرح كبديل للجامعة العربية بمواثيقها البالية، ولإعلان دمشق، الذي لا يتعدى النواحي الأمنية، وللاتفاقات الثنائية مع الولايات المتحدة، أي أن هذا النظام لا يمنع البلدان العربية من الدخول مع الولايات المتحدة في اتفاقية إقليمية جماعية. إننا لا نتوقف عند الدعوة إلى قيام هذا النظام الإقليمي العربي الجديد فقط، بل نطالب بأن يُعمّد

هذا النظام بالإعلان عن استعداد الدول العربية الموقعة عليه للتدخل العسكري السريع، والموحد، ضد نظام حكم البعث في العراق، لتخليص الشعب العراقي من هذا النظام الفاشستي، وتخليص المنطقة من أحد مصادر التهديد الجدية لأمنها واستقرارها. لقد تدخل العالم المتحضر في السابق للقضاء على الفاشستية في أوروبا، وقد آن الأوان للدول العربية أن تتدخل، للقضاء على هذه الآفة في هذه المنطقة من العالم، بكل أشكالها: البعثية في العراق، والدينية ـ الطائفية في غيره.

وختاماً، فإن ترك زمام المبادرة بيد نظام حكم صدام حسين في العراق، وانتظار ما يمكن أن يطلقه من مفاجآت وألاعيب، سيجعلاننا جميعاً أسرى لهذا النظام ولفكره السياسي المتخلف. كما أن انتظار أن يولد نظام إقليمي جديد، أفضل من النظام السابق، الذي انهار بغزو العراق للكويت، هو نوع من أحلام اليقظة، التي نادراً ما تتحقق. إن المبادرة الحقيقية في قيام هذا النظام الإقليمي الجديد، والقضاء على الفاشستية في منطقتنا، هما بيد شعوب المنطقة وقواها السياسية الفاعلة. فهي الوحيدة القادرة على إقناع الحكام العرب. إن ما حصل للعالم بعد نهاية الحرب الباردة، وما حصل للعالم العربي بعد آب/أغسطس ١٩٩٠، لن يسمحا للأمور أن تستمر على المنوال القديم، وعلى الوتيرة التي فات زمانها.

الخاتمة

المثقف العربي ونظرية الثقافة: الأزمة المتجددة

المثقف يعرّف نفسه

هناك شبه إجماع أو اتفاق عام على تحديد هوّية المثقف في المجتمع الحديث. فالمثقف يمكن أن يكون رجل فكر (ونستعمل كلمة رجل للدلالة على الشخص وليس جنسه)، أو رجل علم، أو رجلاً مبدعاً (في الأدب والفن). هناك بعض الفروقات في وظائف ومكانة المثقف، من حضارة إلى أخرى، بطبيعة الحال، ولكنها لا تخل بالاتفاق على أن هؤلاء الرجال (الأشخاص) الثلاثة، يمثلون فئة اجتماعية غير متجانسة، ولكنها بالغة الأهمية في المجتمع.

ففي المجتمع الأنجلو ـ سكسوني، يقوم المثقف بدور الحرفي ـ المهني، الذي يشغل الوظائف الإدارية والاستشارية العليا في مؤسسات الثقافة والإعلام، والذي يكون له رأي مسموع ومشورة مقبولة. وغالباً ما تلتصق صفة المثقف، خارج البنية الاجتماعية لتوزيع القوة والسلطة، بالأجنبي والأوروبي الغربي، الذي يتهم، عادة، بالبعد عن الواقع والسفسطة. بينما في دول شرق أوروبا، فإن الرجال الثلاثة، يقومون بالوظائف عينها، فمن الممكن أن يكون رجل العلم، رجلاً مبدعاً، وصاحب رأي وفكر في الوقت نفسه. وفي هذه الحالة، يستعمل مصطلح الأنتلجنسيا، للدلالة على هذه الفئة من النخبة.

الصفات الغالبة على الأنتلجنسيات هي:

أ ـ الاستقلالية النسبية عن السلطة.

ب ـ معاداة الوضع القائم (status quo) ونقد النظام الاجتماعي والسياسي.

جـ ـ امتلاك النزعة الإنسانية التحررية.

د ـ أخيراً، الجمع بين التنظير والعقل الاجتماعي والسياسي.

هذه الصفات للمثقف في العصر الحديث، مستمدة، بشكل أو بآخر، من الصورة الذهنية (image) لرجال عصر التنوير (philosphes) الذين صاغوا أيديولوجية الثورة الفرنسية، التي انطلق منها العصر الحديث.

المثقف من حيث كونه ممثلاً لفئة اجتماعية، لا يستطيع أن يقوم بدوره من دون توجه أيديولوجي. وهذه الخاصية، هي التي تميزه عن الحرفي ـ المهني أو التقني. فلا يكفي أن يكون الإنسان مطلعاً أو منظّراً، أو ناقلاً للمعرفة (أي آراء الآخرين)، إنما لا بد أن يكون حكماً معيارياً (normative) أخلاقياً على أحداث مجتمعه والعالم المحيط به وأوضاعهما. وهذا هو منبع دور المثقف: ليس في تقديم المعرفة وتطويرها فقط، إنما في مفصلة (articulate) قيم مجتمعه[1].

وهنا، يجب أن نحتاط للتحيز الماركسي ضد الأيديولوجية، عندما نعتبرها مجرد وعي فاسد، أنا أقصد بالأيديولوجية مجموعة من المبادىء، التي تهتدي بها النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ـ الثقافية، في أي مجتمع من المجتمعات. هذه المبادىء لا تكون فاعلة منظمة بحد ذاتها، إنما تحتاج إلى المثقفين لتسويغها والدفاع عنها، أمام تحديات الأيديولوجيات البديلة المنافسة، وتتحول الأيديولوجية من مجموعة مبادىء وأفكار إلى أدوات تعبوية في طورها «اليوتوبي»، بحسب فهم كارل مانهايم لهذا المصطلح، كما حدث في العالم الثالث، أثناء مرحلة الكفاح ضد الاستعمار: نظم الاشتراكية التحررية والقومية الإنسانية الموعودة لمرحلة الاستقلال.

المثقف العربي والانعتاق من القيود

لقد تأثر المثقف العربي، في تصوره لدوره (للذاته المنعكسة) بفكر سارتر وغرامشي، في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، أو بالأحرى في فترة انهيار التجربة الليبرالية في مصر، وانهيار الحكم المدني في المشرق العربي، بين سنوات ١٩٤٩ ـ ١٩٥٨. ولا بد هنا أن نستعيد أجواء تلك المرحلة، حتى يمكننا فهم الاتجاهات الفكرية والسياسية في مواجهة الاستعمار، وضياع فلسطين، والأمبريالية

الثقافية، وحالة التجزئة، التي كانت تعانيها البلاد العربية.

ولذلك، جاءت فكرة سارتر عن المثقف، الملتزم بقضايا مجتمعه وعصره، وسيلة فاعلة لتحقيق الوحدة بين الفكر والسلوك. وقد مثل سارتر نفسه وبرتراند رسل وجمهرة من المفكرين الملتزمين، نماذج حية لهذه الفكرة، وللبعد الإنساني، الذي مثلته في الكفاح ضد الاستعمار، والانتصار للشعوب المقهورة. فأصبحت الثقافة، بحسب التصور السارتري، أداة في الصراع، ووسيلة للتحرير.

وفي هذا السياق، ومن منظور طبقي، اعتقد غرامشي أن المثقفين يقومون بوظيفة رئيسية في الصراع الطبقي، فهم الذين يقومون بصياغة تصور الطبقة، التي ينتمون إليها، للعالم بشكل متجانس ومستقل عن الطبقات الأخرى، خلافاً للمثقفين التقليديين على المستوى الاقتصادي ـ الحرفي، الذين لا يستطيعون أن ينتجوا إلا وعياً ملفقاً، شديد التباين. وهكذا، يقوم المثقف، المنتمي عضوياً إلى طبقته، بترجمة تصورها للعالم إلى هجيمونيا: فكر وأخلاق مهيمنين على المجتمع كله ـ عقلية عامة، مودعة في مجموعة المبادىء والأفكار، التي تحدد هوّية النظام الاجتماعي ـ الاقتصادي والحياة اليومية للأفراد، على حد سواء.

وهكذا، فقد تبلورت فكرة التحرر والانعتاق من القيود تبلوراً عميقاً في وجدان المثقف العربي، وهو يواجه متطلبات الكفاح من أجل الاستقلال، وضد التجزئة، ودفاعاً عن فلسطين، ونحو التحرر الثقافي من قيود الماضي. ولكنه واجه أيضاً مهمتين مزدوجتين، لم ينتبه إلى تداخلهما الحاسم، أو إلى درجة تعقيدهما في الواقع. فهو قد واجه قيام الدول التسلطية (ضمن موجة عالمية لانتشار النظم التسلطية) بمساعدة الغرب، لأن تكون الوريث أو الدولة الوريثة للاستعمار والمؤسسات الاستعمارية، في مرحلة انحسار الاستعمار.

وواجه المثقف العربي، في الوقت نفسه، مهمة كشف الغطاء الأيديولوجي عن هذه الدول الوريثة، كونها تعبيراً جديداً عن الاستبداد التقليدي، الذي جسدته الدولة التراثية التقليدية. فعندما تصدى علي عبد الرازق لهذه المهمة، كانت الصلة بين الاثنتين واضحة لديه: ليس في التراث (الإسلام) توصيف لشكل النظام السياسي. فالمسلمون أحرار في اختيار النظام السياسي الذي يناسبهم. ولكن مضى وقت طويل، أحجم فيه المثقفون عن مواجهة كشف الغطاء الأيديولوجي عن التراث أو العقيدة التراثية، التي تضفي على التراث والثقافة التقليدية والتاريخ صفة

القدسية. وما قام به صادق جلال العظم، في نقده للفكر الديني، كان ضرورياً لاستكمال عملية التحرر من القيود. وبعد صمت طويل، يقوم محمد أركون ونصر حامد أبو زيد، من زوايا مختلفة، بإكمال هذه المهمة.

ولكن المواجهة العاجلة، كانت بين المثقف العربي والسلطة، بأشكالها المختلفة، وفي حضور يومي، هادىء أحياناً وعنيف في أحيان أخرى.

وإذا نظرنا إلى الأمر في سياقه التاريخي، فإن معترك الحياة الاجتماعية والصراع السياسي، في هذه الفترة، قد دفعا بالنزعة التحررية ـ الثورية لدى المثقفين، إلى ذروتها. فقد أدوا دوراً كبيراً (لم يقوّم ميدانياً حتى الآن، مع الأسف) في انهيار الحكم المدني، وفي إيجاد الأعذار لحكم العسكر، تحت مظلة الدولة القومية، المستقلة، الهادفة إلى الوحدة، وفي تسويغ النظام الاشتراكي ـ التسلطي والدولة البوليسية. فالنزعة التحريرية ـ الثورية، قد عبرت عن أزمة المثقفين الأولى ـ تجاه السلطة: السياسية (العسكر)، والدينية (دعاة التراث) والاقتصادية (الطبقات المالكة القديمة)، «ثم جاءت الهزيمة».

فقد جاءت هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧، كأنها تتويج لكل الجهود والآمال والطموحات العربية. ماذا حدث فعلاً؟ وما هو دور المثقفين في ما حدث؟.

المثقف العربي وامتحان الذات

لقد كانت هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧ نقطة تحول رئيسية، في تصور المثقف العربي لدوره في المجتمع. فقد كانت هزيمة للمثقف العربي في قناعاته، بل إن البعض صورها على أنها هزيمة لما استطاع المثقف العربي إنجازه ـ أو عدم إنجازه. هزيمة للثقافة العربية أكثر منها هزيمة على الأرض وفي ميدان المعركة. فتباينت الآراء، واشتد وطيس النقد وجلد الذات، من جهة، وألقيت التبعة على تخلف المجتمع العربي ونظمه السياسية من جهة أخرى، وحظيت مسألة التسلطية أو غياب الديموقراطية بالنصيب الأكبر من الاهتمام.

وعقدت الندوات، وتعددت المؤتمرات حول المثقف العربي وأزمته، والثقافة العربية ومحنتها، والمجتمع العربي والمأزق الذي يمر به. أذكر منها المؤتمرات والندوات التالية:

- ندوة الكويت حول أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي (١٩٧٤).
- ندوة القاهرة حول المثقفين والتغير الاجتماعي في الوطن العربي (١٩٧٩).
- ندوة تونس حول العرب أمام مصيرهم (١٩٨٠).
- ندوة الرباط حول المثقف العربي: دوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع (١٩٨٥).
- ندوة القاهرة حول الأصالة والمعاصرة: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (١٩٨٥).
- ندوة منتدى التنمية في الخليج حول المثقفين والبحث عن مسار (١٩٨٧).
- ندوة عمان حول الأنتلجنسيا العربية: المثقفون والسلطة (١٩٨٨).
- ندوة بيروت حول الثقافة والمثقف في الوطن العربي (١٩٩٢).
- ندوة بغداد حول وحدة الثقافة العربية وصمودها في وجه التحديات (١٩٩٤).

وغير هذه الندوات والمؤتمرات كثير، لا أستطيع حصره هنا.

وقد مارس المثقفون نوعاً من تقييم الذات وتقييم المجتمع، تفاوتت شدته وصرامته من مثقف إلى آخر. فالمثقفون، في رأي البعض، منعزلون عن الشعب، متعالون عليه، منبهرون بالغرب، منساقون إليه كمرجعية للسلوك، نرجسيون يحلمون بالسلطة، ومتسلطون لا ديموقراطيون. بينما يرجع البعض الآخر سبب الهزيمة والأزمة إلى تخلف المجتمع، وإلى تشرذمه جماعات إثنية وطائفية، غير مندمجة وطنياً وقومياً، وإلى تفشي الأمّية والتدين (بمعنى التفكير الغيبي) بين جماهيره، وقبولها بالحكم التسلطي وتكيفها معه.

وظهرت، بعد الهزيمة وخلال عقد السبعينيات، عدة تيارات، تخلت تدريجياً عن العناصر الرئيسية في الأيديولوجية التحررية، التي كانت الصفة الغالبة في فترة ما قبل الهزيمة. فالأيديولوجية الثورية، أو التي ترى أن التغير الاجتماعي المطلوب، لا بد أن يأتي عن طريق ثورة تحررية، وهو الذي يمنح السلطة شرعية ثورية، قد تحول إلى تبرير لتسلط حكم العسكر في أغلب الدول العربية، كما هو الحال عند نديم البيطار.

وحتى المطالبة بالشرعية الدستورية لأنظمة الحكم العربية، قد تم التخلي عنها، ضمناً، في مطالبة سعد الدين إبراهيم بتجسير الفجوة بين المثقف والأمير (صانع القرار)، استقراء لتجارب الغرب واليابان. فهناك الحكم العربي بشرعياته الثلاث، كأمر واقع: التقليدية والليبرالية الحديثة، والثورية الحديثة. وكأن سعد الدين إبراهيم، يريد أن يقول إن الأمير، سواء تمتع بأي من شرعيات الأمر الواقع أم لا، فإنه «قد عجز عن ضبط إيقاع الحركة بين مجتمع يتغير بسرعة، وهيكل سياسي يتلكأ أو يتخبط في حركته، وفي إمكان المفكر أن يشارك الأمير في ضبط إيقاع الحركة بين المجتمع والدولة».

وهناك اتجاه ثالث، يطالب المثقف بأن يستمر في رسالته «لتجاوز الواقع العربي»، طلباً «لبديل إنساني أرقى للشعب». وما تجسير الفجوة بين المثقف والأمير، إلا المطالبة بتحويل المثقف إلى جسر للأمير، لتحقيق أغراضه. فليبقَ المثقف مثقف الجماهير، كما يريد له نادر فرجاني، من دون أن يحدد الآلية أو الأسلوب الذي يتبعه المثقف في أداء دوره التاريخي. بل إن المثقف، إزاء الوضع المتأزم للمجتمع العربي، شديد التذبذب الفكري، عند هشام شرابي، فلا أمان له، ولا مستقبل، إلا إذا ساوم وساير، وليس أمامه إلا التراجع عن مواقفه المبدئية، فهو بذلك «يشارك في عملية الخصي الفكري»، الذي تريد الأنظمة الحاكمة فرضه عليه[٢].

إن الذي يجمع الاتجاهات النقدية لدور المثقف في ما بعد الهزيمة، هو طابعها الانطباعي الوصفي، الذي ينم عن صبر فارغ، والذي يدل على عدم عناية المثقفين العرب بصفة عامة، باستعمال الأدوات المفاهيمية بشكل نظامي منهجي، لتحليل المجتمع العربي وظواهره. ولذلك، فإن مطالبة كل من عبدالله العروي ومحمد عابد الجابري بتحليل الأدوات المعرفية للثقافة العربية، من حيث صلتها بالواقع، كانت مطالبة مجدية، لو توافرت مضامينها العميقة بشكل منهجي.

المثقف العربي والأحكام الأيديولوجية

لا أستطيع، إن أردت أن أعرض لكل ما أثير من نقد ونقد مضاد للملاحظات واللمحات النظرية الواعدة، التي وردت في كل الندوات والمؤتمرات، التي عقدت لمعالجة أزمة الثقافة العربية وأزمة المثقفين العرب. ولكن النقد الأهم لأزمة الثقافة

العربية، نجده عند عبدالله العروي، في وقت مبكر، قبيل الهزيمة. يقول العروي، في مقدمته للطبعة العربية من كتابه **الأيديولوجية العربية المعاصرة**، إنه عندما كانت تخامره فكرة الكتاب، اختار «أبعد زاوية ممكنة، ليستهل بها بحثه»، لأنه كان قد يئس من أن يرى «المؤلفين العرب يكفون يوماً عن الثرثرة، ويعدلون عن غرورهم المفرط»:

> «كنت قد مللت التشدق بخاصيات العرب، وسئمت الكلام على الاشتراكية العربية، والفلسفة العربية، والإنسان العربي، ورسالة العرب الخالدة، كما لو كنا نبدع كل يوم فكرة جديدة أو نظاماً جديداً، مع أن الأمر لا يتعدى ضم كلمة عرب أو عربي إلى ما هو معروف ومبتذل عند جميع سكان الدنيا».

ثم جاءت الهزيمة. هل تغيرت الأسئلة والإجابات عنها بعد الهزيمة؟ لا. فقد تقدم الدعاة ـ النماذج الثلاثة للأيديولوجية العربية بتفسيراتهم للهزيمة: فصاحب العمامة، قال إننا غلبنا بسبب فجورنا وبعدنا عن الإسلام. والزعيم الليبرالي الشريد، صاح: غلبنا لأن زعماءنا تفردوا بالحكم. وداعية التقانة، طالب بآلات ومصانع وأسلحة جديدة متطورة.

> «ولم ينتبه سوى القليلين، إلى أن إيمان العدو، وشورى العدو، وتقنية العدو، كلها وسائل، ربما كانت ذات فائدة، وفاعلة، لكن دون العامل الأساسي، الذي هو تنظيم مجتمع العدو، ونفسانية الفرد عند العدو، وعدم عبوديته لأي مطلق»(٣).

ويتساءل محمد عابد الجابري، في سياق مشابه، لماذا كان وقع الهزيمة مهولاً بهذا الشكل، الذي دفع الفكر العربي إلى الارتداد من الثورة قبل الهزيمة، إلى استعادة حلم النهضة الغامض بعد الهزيمة: فلا المنشآت الاقتصادية دمرت، ولا الطبقات تزحزحت عن مواقعها، ولا أساليب الحكم تغيرت. «كل» الذي حدث، هو أن العرب خسروا حرباً أخرى مع إسرائيل.

إن سبب هول الصدمة، هو أن الفكر العربي، قبل حرب ١٩٦٧، لم يكن يعبر عن معطيات الواقع العربي الحقيقية، إنما كان يعبر عن واقع آخر على صعيد الحلم. فعندما حلت الهزيمة، اصطدم العرب بالواقع الحقيقي، الذي يعيشونه،

ويتحركون في إطاره، فتحول حلمهم ذاك، بسرعة لا زمانية، إلى كابوس. ولذلك، فلا مقولات الثورة والوحدة والاشتراكية، التي سادت في الخطاب العربي، قبل الهزيمة، ولا مقولات الانحطاط والسقوط والفجيعة، التي هيمنت وتهيمن على الخطاب نفسه، منذ تلك الحرب إلى الآن، كانت تعبر أو هي تعبر الآن عن واقع موضوعي(٤).

إن الخلل في العملية المعرفية، يكمن في قضيتين اثنتين: تسييس اللغة العربية، وإضفاء صفة القدسية على التاريخ العربي الإسلامي. فتجمدت اللغة العربية عند نقطة تاريخية معينة، وانحبست فيها معانٍ وقيم قبلية البداوة، مما منعنا من ممارسة التحليل الداخلي للقوى الدينامية الفاعلة فيها، فأصبح الفكر يتشكل بالصياغة اللغوية، بدلاً من أن تكون اللغة مجرد «ناقل» للفكر، مشتق من حقائق الاجتماع الإنساني، الذي تحدث عنه ابن خلدون، وعمومية المعاني وضبابيتها (vagueness) كثيراً ما تستعمل بوعي، كأساليب للاحتيال في استنباط المعاني، كما في تقييد المطلق وإطلاق المقيد، بحسب الأمثلة التي يوردها محمد جواد رضا(٥).

أما إضفاء صفة القدسية على التاريخ، فقد تمثل في الانتقال «من التاريخ الاعتبار إلى التاريخ المؤقنم»، الذي يظهر في صورة «هي تجسدات حقيقية لتاريخ مضغوط». لأن الماضي أصبح يتجسد في العقيدة الدينية. ولذلك، فالثقافة العربية هي ثقافة فقه ـ إنها تعرف بخاصيتها المميزة. وكذلك، فإن هذا التاريخ المؤقنم غير قادر على احتمال حدوث قطيعة معرفية مع الماضي، بسبب استمراريته المنبسطة، غير المنقطعة، من بداوة ما قبل الإسلام إلى ما بعد الهزيمة.

فما هي، إذاً، هذه الخصائص الجوهرية للثقافة العربية:

أولاً، إنها ثقافة خارجية عن المجتمع الحضري، فهي ثقافة قبلية، تجمدت في قيم ونومنكلاتورا المجتمع البدوي.

ثانياً، إنها ثقافة مجتمع ميت، لأنها تمثل «نظاماً فكرياً مقفلاً. ومن هنا منشأ النظام اللغوي، ونظام النحو والصرف».

ثالثاً، هي ثقافة انتفاعية بكونها وسيلة لكسب العيش.

رابعاً، إنها ثقافة استهلاك وتمتع. فهي فولكلور يستخدم كتسلية وخرافة لمجتمع حي أو (ألف ليلة وليلة، بحسب الطلب، أو على الماشي).

خامساً: إنها ثقافة الانشطار الداخلي، يضطر حاملها إلى الانشطار إلى قسمين: «أحدهما باهر واضح، يمثله الماضي. والآخر معتم، غير شفاف، يمثله الحاضر. كلما أكد أحد الشطرين، نفي الآخر».

وما أن فرغنا من الإشارة إلى الجدال حول وضع المثقف المتأزم من السلطة، وفي الفعل (praxis) حتى واجهتنا المعضلة الحقيقية، وهي الثقافة على المستوى المعرفي، الذي ينتج المثقف المنشطر داخلياً، والذي يعيد إنتاج ثقافة الانشطار الداخلي. إلى أن يؤدي هذا المنهج في التفكير[٦]؟.

المثقف العربي مثقف قبلي

يرصد عاطف عطية رحلة المثقف العربي[٧]، من الاغتراب إلى الحداثة، رصداً نموذجياً، في حالة هشام شرابي. وهي رحلة قام بها أبناء جيل شرابي في محطات فكرية متشابهة من الأربعينيات والعمل الحزبي، إلى «صدمة الحداثة» والتخلي عن العمل الحزبي، فالغربة الكاملة زمانياً ومكانياً، ثم اليقظة أو الصدمة، التي أحدثتها هزيمة ١٩٦٧، وهي المحطات التي طرح فيها شرابي مقولاته في أسباب تخلف المجتمع العربي، إلى أن انتهى به المطاف إلى نشر مقولته عن البنية البطركية للمجتمع العربي، باعتبارها مصدراً لإشكالية تخلف هذا المجتمع. هل هي مصادفة أن ينتهي شرابي إلى هذه المقولة؟ أم أنها «إعادة اكتشاف» لبنية المجتمع العربي القبلية، التي اختار لها شرابي هذا المصطلح الثقيل تسمية؟

وفي الحقيقة، فإن النقد الذي يوجهه العروي والجابري، ومسيرة المثقف العربي متمثلة بالبيوغرافيا الفكرية لهشام الشرابي، متداخلان إلى حد بعيد، وبطريقة معقدة. كلاهما يشير إلى الاستمرارية الحضارية غير المنقطعة، فهو الماضي، فهو التراث، فهو القديم الذي يعيد إنتاج نفسه ـ نواقص ومآخذ في صلب الأدوات المعرفية للأيديولوجية العربية. ولذلك، عندما انتهى هشام شرابي إلى أن أساس التخلف العربي، ومصدره التاريخي، هو المجتمع البطركي ـ والظاهرة البطركية، فإن شرابي يستبدل البطركي بالماضي، التراث، القديم أو التاريخ المؤقنم.

فهل عدنا بدورة تاريخية كاملة إلى مواجهة القبلية، ولكن بأسماء مختلفة، وتشخيصها على أنها سبب التخلف العربي بخصوصيته التاريخية؟

يبد، أول وهلة، أن كلاً من محمد عابد الجابري ومحمد جابر الأنصاري يجيب

بالإيجاب. فلم يتخل العرب، عند الجابري، عن اعتبار الأهل (القبيلة) والعقيدة والغنيمة مبادىء حاكمة في التنظيم السياسي[٨]. ويعتقد الأنصاري، في دراساته عن خصوصية الإشكال أو التأزم السياسي عند العرب (وموقف الإسلام منه) أن إشكالية الدولة، بأعبائها الجغرافية والتاريخية والاجتماعية، مصدرها الظاهرة القبلية واستمراريتها التاريخية: «في البدء كانت القبيلة.. ولا تزال»[٩].

وهناك أكثر من مبرر، يمكن سوقه لقبول هذا الرأي: فالقطيعة المعرفية مع الماضي، هي دعوى للانعتاق، للتحرر من القيود السياسية، التي تمثلها التسلطية ببيروقراطيتها المركزية وأجهزتها البوليسية، ومن القيود التراثية بمرجعيتها الدينية وفقهها التحريمي، الذي تمثله «الصحوة الدينية» وحركاتها الأصولية، التي احتلت المسرح السياسي العربي، بعد الهزيمة. وهنا، يلام المثقفون العرب، لأنهم لم يدركوا ازدواج مهمة التحرير، فلم يكن في إمكانهم أن يعيشوا في ظل نظم ثورية أو ديموقراطية حديثة، في ظل إرث حضاري يعاديهما: يعادي الثورية، ويعادي الديموقراطية.

وليس في هذا غرابة، إذا أدركنا أن الوظيفة الأساسية للثقافة، ليست هي الخلق والإبداع، في المقام الأول، إنما هي وظيفة الضبط الاجتماعي. وتمارس الثقافة وظيفتها، من خلال التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية، فتظهر بصيغة العقلية العامة، أو الايثوس (ethos) أي القواعد والأعراف (conventions) التي تنظم عملية استخلاص المعاني وإدراكها. ولما كانت التنظيمات الاجتماعية وطرائق توزيع المنافع (السلع والخدمات) في المجتمع العربي، قد اتخذت، تاريخياً، الطابع أو السمة القبلية، فإن العقلية العامة في المجتمع العربي، هي العقلية ـ الأيديولوجية القبلية: في البدء كانت القبيلة، نعم، ولكن لا تزال... هي دعوة من الصعب قبولها، من دون توضيح، ومن دون حذر.

فالظاهرة القبلية هي ظاهرة إنسانية، قامت في بيئات مختلفة، وليست مرتبطة بالبداوة المكانية (البيئية). وتنشأ التنظيمات القبلية على أساس النسب أو التحالف، على حد سواء. والأنصاري مدرك لهذه الخاصية، «فإذا كانت البداوة، لا تكون دون قبيلة، فإن القبيلة، يمكن أن تستمر طويلاً دون بداوة». بل إن العروي محق تماماً في التنبيه إلى أن استعمال المفهوم (أو النمط) الخلدوني، الذي يقرن البداوة بالقبلية «كتعليل جاهز، أغلق عيون الباحثين عن ميادين واسعة، كانت تستحق أن تدرس». بهذا المعنى، ليس للقبلية من حل أو وسيلة للتغلب عليها (من حيث

نتائجها السلبية) إلا بإيجاد بديل، ليس على المستوى الثقافي فقط، إنما بتنظيم اجتماعي ـ اقتصادي بديل، تولد من رحمه ثقافة إنسانية غير قبلية.

والقبلية، كعقلية عامة، موجهة، وهادية للتنظيم الاجتماعي ـ السياسي، تقوم بعدة وظائف، ثلاث منها مهم ذكرها في هذا السياق:

١ ـ فالقبلية، في الاستعمال الشائع للمصطلح، تمثل مصدراً أساسياً من مصادر تماسك الجماعة العصبية المستمد من ثمرة النسب والتحالف.

٢ ـ والقبلية تمثل مبدأ تنظيمياً، تحدد بموجبه الواجبات والمسؤوليات، وتقسم بموجبه الفوائد والمنافع.

٣ ـ والقبلية تمثل رابطة موحدة الغرض، تمتلك ثقافة وميثولوجيا وأيديولوجية تبريرية[١٠]. فمن الممكن تماماً أن نتكلم على قياس تنظيمات ذات ثقافات قبلية، ومن الممكن أن تكون هذه القبلية اختيارية، وليست قبلية إجبارية، بحسب النسب في البداوة. والقبلية الاختيارية هي قبلية الانتماء، قبلية الدخول في جماعة، قبلية الاحتماء بالجماعة من بطش الدولة، أو بطش الجماعات المنافسة الأخرى. وهي قبلية تحقيق المصالح، واجتناء المنافع. وتقوم العصبية بتحويل القبليات الاختيارية إلى قبليات إجبارية، عندما تتكون لها، بمرور الزمن، تراتيبية (hierarchy) أو نظام للنقر (pecking order). بينما تقوم العوامل الخاصة (التوحيد في دولة، الغزو الأجنبي. . . إلخ) بتحويل القبليات الإجبارية إلى اختيارية، تتيح لأفراد القبيلة اعتناق أيديولوجيات أو مذاهب، ليست صادرة من القبيلة.

وقد رأينا كيف حولت الحرب الأهلية اللبنانية المثقفين إلى مثقفين قبليين. كما رأينا كيف حولت حرب الخليج الثانية، وانفصام عرى النظام الإقليمي العربي المثقفين إلى مثقفين قبليين. وهذه القبلية هي قبلية اختيارية، فهي قبلية الانتماء إلى الدولة القُطرية، أو قبلية الوعي الملتبس بالدولة القُطرية، حتى في الدول المتقدمة والمستقرة سياسياً ـ في أسبانيا (الكاتلان)، في بلجيكا (الفلمش)، وفي إيطاليا (نعرة الشمال) وفي كندا (الكوبكوا)، أمثلة على ما نقول، فهي عصبيات، لا يمكن تفسيرها إلا ببعدها الثقافي في الدرجة الأولى. وقد لاحظ سعد الدين إبراهيم وبعض النابهين من العلماء الاجتماعيين، أن المثقفين أنفسهم يعانون «بداوة فكرية». وكنت أفضل لو أنه قال: قبلية فكرية، ينقسم فيها المثقفون إلى عشائر وبطون وأفخاذ. إن تنظيمات كوادر الثورة الفلسطينية، حتى في أشد مراحل

تفجرها «الثوري»، كانت محكومة بقواعد غير مرئية من الانتماءات العشائرية (القبلية) حتى في المخيمات، وفي معاناة التشرد والاحتلال.

أيديولوجية عصر انحسار الأيديولوجية

العنصر المقلق في كل هذا هو في إشكالية الاستمرارية التاريخية: هل يمكننا أن نتصور أن المثقف العربي المعاصر، يعبر عن قبلية دفينة في وجدانه وفي اللاوعي الجمعي المجتمعي، من الجاهلية إلى يومنا هذا، من دون انقطاع، ومن دون تغيير في المحتوى والمضمون؟

من الطبيعي أن هذا السؤال يثير قضية تحقيب التاريخ (أو تقسيمه إلى حقب) باعتبار أن مراحل التاريخ المتداولة، والمقبولة تراثياً، غير مجدية، ولا تدل حقيقة على الحركات التاريخية الكبرى، مكنزماتها (منظماتها) وقواها الاجتماعية الفاعلة.

النمط الخلدوني الجاهز حل هذه الإشكالية، بافتراض وجود دورات (cycles) تاريخية، تعيد نفسها (ارتدادية) باستمرار (بداوة ـ عمران ـ بداوة). أحمد صادق سعد، ومن قبل التفسير المادي للتاريخ، قسمه إلى ما قبل الرأسمالية (استبداد شرقي، إقطاعية عسكرية... إلخ) ورأسمالية (وشبيهة بالرأسمالية، ولا رأسمالية). هشام شرابي، جعل حركة التاريخ منحصرة في النظام البطركي: القديم (القبلي في العهد الجاهلي) والتقليدي (قبل الحديث)، والحديث منذ عصر النهضة. وهناك تحقيبات بديلة كثيرة أخرى، لا تحدد، خلافاً للنمط الخلدوني، الأسباب والدوافع إلى الانتقال من حقبة إلى أخرى.

إن فكرة الدورات التاريخية هي، بالطبع، الأكثر معقولية، إذا استطعنا التخلص من الطابع الارتدادي، الذي يعطيها إياه ابن خلدون: أي لا بد من الافتراض أنه من غير الضروري أن تعود الدورة التاريخية إلى النقطة التي انطلقت منها بالضبط.

هايلبرونر، مثلاً، يقترح أن الدورات التاريخية، يمكن فهمها ديالكتيكياً: كل مرحلة تاريخية، تحكمها عملية صراع أو تفاعل قوى اجتماعية من داخلها، أو من ضغوط تولدها قوى اجتماعية من خارجها، فلا تعود بالضرورة إلى نقطة البدء، إنما إلى محطة تاريخية، تتحدد في سجل التطور الإنساني لنمو القدرات (capacities)

والموارد والخبرات. ولكن ليس في إمكاننا، بكل أسف، تحديد أسباب هذه الدورات، نظرياً، حتى الآن.

لا ثقافة المجتمع، ولا مثقفوه يستطيعون أن يعكسوا بأمانة ووعي (تاريخي) هذه الدورات بشكل آني مباشر، بسبب وظيفة الضبط الاجتماعي للثقافة. ولو فعلوا لاضطربت حياة الناس، وارتبكت أحوال المجتمع. فالثقافة تبرز عناصر الاستقرار والانتظام، فتوحي بالثبات، فتظهر وكأن هناك استمرارية حضارية عبر العصور السحيقة إلى لحظة الوعي وحالة الانتباه الحاضر. فزمان الثقافة هو زمان ذاتي (subjective) ليس مطابقاً للزمان الفعلي الموضوعي. والثقافة تنتقل، عبر المثقفين، عندما تكوّن لها إيقاعاً خاصاً (rhytm). والأفكار تنتقل، عبر الرنين الترددي (resonance). فكأن الثقافة تنتقل بواسطة الميمات (Memes) (عند داوكن)، مثلما تنقل الأجيال السالفة خصائصها الوراثية إلى الأجيال اللاحقة، عن طريق الجينات[١١].

وهكذا نعود إلى محاولة تفسير ظاهرة المثقف القبلي: فالذي يجعل القبلية، الاختيارية والإجبارية، مقبولة ومرغوبة هو أنها بسيطة بدائية، وعميقة ومنغرسة (em bedded) في أعمق أعماق الوجدان الإنساني انغراساً لا يمكن معه اختزالها أو تفكيكها إلى علاقات أبسط أو أعمق. ولذلك يصفها جيرتز (Geertz) بالولاءات، الانتماءات الوشائجية (primordial sentiments/ attachments). فعندما يتعرض المجتمع لأزمة طاحنة، أو خطر داهم، نعود إلى هذه الانتماءات ـ الولاءات الوشائجية، التي نجد فيها الأمان والطمأنينة، أو نستعملها كأدوات لتحقيق المصالح وكسب المنافع[١٢].

هنا، ينكشف زيف الحضارة، وينكشف زيف الحداثة، وينكشف زيف النزعة الإنسانية، وينكشف زيف الاعتقاد أن التعددية الحضارية ـ الديموقراطية، تستطيع أن تنجي العرب من التخلف. فعندما يحصر المثقف في زاوية، يتحول إلى مثقف قبلي. أو عندما يسعى إلى تحقيق مصلحة، أو تطبيق فكرة أو خطة، يتحول إلى مثقف قبلي. وما التدين أو القبلية إلا تغطية أو تمويه، وما الدولة إلا اتحاد أو تحالف لقبائل الدول القُطرية، إلا تجسيد لفكرة القبيلة.

المثقف العربي وتشابه الأزمنة

الثقافة، من حيث هي عقلية عامة، هي نتاج شبكيات (retwork) العلائق الاجتماعية: تفاعل ديناميـاتها الذاتية وعناصر محيطها البيئي. ولم يعتن العلماء الاجتماعيون بدراسة هذين المولدين للثقافة وتحليل التفاعل الحادث بينهما، إلا في وقت متأخر جداً، في العقدين الماضيين فقط.

وفي كل شبكية اجتماعية، يتكون حقل أو مجال (field) للسلوك، يجعله نظامياً، يمكن التنبؤ به وتفسيره. والأفراد يتأثرون، في تحديد خياراتهم الواعية، تأثراً كبيراً بهذا المجال. ولكن هذه الشبكية لا تنتج علاقات نظامية بالكامل. فهناك حالات يخرج فيها الأفراد عن تأثير مجال السلوك في محيط الأسرة، وفي السياسة، أو في التنظيمات والانتماءات الاجتماعية.

والمثقف العربي، بحكم إنتمائه الثقافي، قادر على تجاوز الواقع الراهن، وشبكية علاقاته ومجالها السلوكي القبلي.

ولذلك، ليس كل المثقفين، ولا أغلبيتهم (وتقرير هذا مسألة عملية أمبريقية) قبليين. وليس هناك مبرر لتقديم المثقفين استقالتهم الجماعية، أي تسويغ النكوص إلى الولاءات ـ الانتماءات الوشائجية، تحت غطاء أيديولوجي. وهذا واضح من إنجازات التيار النقدي (العلماني إن شئت وصفه كذلك) الذي يثري حياتنا الثقافية. وقد أشرنا في معرض حديثنا عن مسيرة المثقف العربي المعاصر، إلى بعض من هذه الإنجازات، بقدر ما سمح به المقام.

إن المثقف العربي، مضطر الآن إلى مواجهة أيديولوجية عصر انحسار الأيديولوجية، أي أيديولوجية عصر ما بعد الحداثة. وهي ثقافة مخاض عصر جديد مضطرب، يحاول المثقفون أن يجعلوه منتظماً، متضمناً للمعاني الاجتماعية، تقوم فيه الثقافة بوظيفة الضبط الاجتماعي. وحتى يكون كذلك، يحاول مثقفو عصر ما بعد الحداثة، أن يجعلوا العناصر الأساسية في الحياة الاجتماعية، مبنية على عالم الأعراف ـ معرفة الأشياء هي العلامات التي تحدد معانيها الأعراف، فتصبح معرفة الأشياء مقتصرة على العلامات التي تحدّد معانيها الأعراف، وكأن المعرفة مجرد علامات ثنائية: الفاعل والمفعول، النحن والهم، القديم القبلي والحديث الطبقي، الخطاب والممارسة، العقل واللاعقل. وهكذا، بعد نهاية الحرب الباردة، انتهى التاريخ، فلم يبق شيء ليعمل أو يقال.

عالم الأعراف هذا، الذي يصوره مثقفو عصر ما بعد الحداثة على أنه عالم يطفو بحرية فوق عالم الحاجة والقيود البيولوجية، هو في الحقيقة، وفي الوقت نفسه، عالم يطفح بالصراعات والتناقضات: اضمحلال دور الدولة القُطرية، يؤدي إلى ظهور التكتلات الإقليمية العالمية، وإلى تفتت الدول إلى قبائل، وفي الوقت نفسه، التقدم العلمي والتقني، يقرب الشعوب من حالة الوفرة والرفاه في الشمال، ويؤدي إلى إفقار الجنوب وانتشار الأوبئة والمجاعات فيه.

انتهاء الحرب الباردة، أعطى الأمل بسلام عالمي. ولكنه أعطى المبرر لدول الغرب، أن تحسن أسلحتها تقنياً، من جهة، بينما توسع الدول المتخلفة من إرهابها وتسلطها، تحت غطاء الموجة الديموقراطية (democratization) من جهة أخرى. ولا بد أن تنعكس هذه التناقضات على الثقافة، على الطريقة التي يعبر بها رمزياً ووجدانياً.

ولذا، فإن كثيراً من المظاهر في حياتنا، ما هي في النهاية إلا رد فعل لهذا العصر المضطرب، وأيديولوجيته التمويهية: الانغلاق على الذات، الخوف من الآخر، ممارسة العنف المسلح والإرهاب، إرهاب الجماعات وإرهاب الدول، كلها مظاهر لردة الفعل هذه. إن استعمال الغرب لتفوقه التقني والعلمي والاستراتيجي وسيلة، لإبقاء حالة الصراع على مستوى العالم على ما هي عليه، يغذي هذه النزعات ويسعرها. فلا أمل في السلام العالمي، ولا أمل في تحقيق الوفرة للجميع.

وهذا كله، يجعل من استمرار التيار النقدي العقلاني، في الثقافة العربية، ضرورة حاسمة، فهو دفاع العرب الأخير، ليس عن ثقافتهم وعن مجتمعاتهم فقط، إنما عن العقلانية والموضوعية، اللتين من دونهما يفقد الحاضر حضوره، والماضي مرجعيته، فتصبح الثقافة وكأنها حقيقة «أيديولوجية»، أو ربما واقع وهمي.

هوامش الخاتمة

(١) الباقي الهرماسي، **المثقف والبحث عن نموذج**، الطاهر لبيب وآخرون: **الثقافة والمثقف في الوطن العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.

(٢) سعد الدين إبراهيم، «تجسير الفجوة بين المفكرين وصانعي القرارات في الوطن العربي»، **المستقبل العربي**، العدد ٦٤، حزيران/يونيو ١٩٨٤، ص ٤ ـ ٣٠.
وكذلك نادر فرجاني في الطاهر لبيب وآخرون، مرجع سابق.

(٣) عبدالله العروي. **الأيديولوجية العربية المعاصرة**، بيروت: دار الحقيقة، ص ٤، ١٩٨١ (النص العربي الأصلي طبع في سنة ١٩٦٧) ـ مقدمة الطبعة العربية.

(٤) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.

(٥) محمد جواد رضا، «تقييد المطلق وإطلاق المقيّد: مدخل إلى أزمات اللغة والفكر في الثقافة العربية،» **المستقبل العربي**، العدد ١٩٩، أيلول/سبتمبر ١٩٩٥، ص ٤ ـ ١٢.

(٦) عبدالله العروي، المرجع السابق، ص ٨٣ ـ ٩١.

(٧) عاطف عطية، «المثقف العربي وصدمة الحداثة: دراسة في التطور الفكري عند هشام شرابي،» **المستقبل العربي**، العدد ١٩٩، أيلول/سبتمبر ١٩٩٥، ص ٣٤ ـ ٥١.

(٨) محمد عابد الجابري. **العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.

(٩) محمد جابر الأنصاري، **التأزم السياسي العربي وموقف الإسلام منه**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.

(١٠) خلدون حسن النقيب، بناء المجتمع العربي، الفصل الثاني من الكتاب الحالي.

(١١) هذه الموضوعات مستمدة من مشروع بحثي، ينفذه المؤلف الآن.

فكرة انتقال الذاكرة الجمعية، عبر الرنين التشكلي، مستمدة من: Rupert Sheldrake the Persistence of the Past.

وفكرة التوارث الثقافي، عبر الميمات، مستمدة من:

Daniel Dennett: Conscioushess Explained، وهو مصطلح مستعار من:

Charles Dawken: The Selfish Gene.

(١٢) Clifford Geertz, the luter pretation of Cultures, New York: Basic Book, 1973.

فهرس الأعلام

حرف الألف

حرف الباء

حرف التاء

حرف الجيم

حرف الحاء

حرف الخاء

حرف الدال

حرف الراء

حرف الزاي

حرف السين

حرف الشين

حرف الصاد

حرف الطاء

حرف العين

حرف الغين

حرف الفاء

حرف النون

حرف الهاء

حرف الواو

حرف الياء

فهرس المصادر والمراجع

المراجع العربية:

○ ـ الكتب

ـ إدوارد هالت كار، **ثورة البلاشفة** (ج ٢)، ترجمة عبد الكريم أحمد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠.

ـ **استراتيجية تطوير العلوم والتقانة في الوطن العربي**: التقرير العام والاستراتيجيات الفرعية، مركز دراسات الوحدة العربية (١٩٨٩)، بيروت ـ لبنان

ـ **التوازن الاستراتيجي** (١٩٨٩ ـ ١٩٩٠)، المعهد الدولي للدراسات الاستراتيجية، لندن ١٩٨٩.

ـ باول اينتسج، **نظام أوروبا الجديد**، ترجمة أحمد عبد الخالق ومحمد بدران، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤١.

ـ خير الدين حسيب (وآخرون)، **مستقبل الأمة العربية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨.

ـ روندي ويلسون، **التجارة الأوروبية ـ العربية**، منشورات الإيكونومست، لندن، ١٩٨٨.

ـ غورباتشوف (ميخائيل) **البريسترويكا** (مترجم)، عمان، دار الكرمل، ١٩٨٨.

ـ فؤاد زكريا، **التفكير العلمي**، منشورات ذات السلاسل، الكويت، ١٩٨٥.

ـ فؤاد زكريا، **خطاب إلى العقل العربي**، كتاب العربي، الكتاب السابع عشر، الكويت، ١٩٨٧.

ـ كولن باون وبيتر موني، **من الحرب الباردة حتى الوفاق ١٩٤٥ ـ ١٩٨٠**، ترجمة صادق إبراهيم عودة، عمان، دار الشروق، ١٩٨٤.

ـ محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٦.

ـ هشام شرابي (محرر)، **العقد العربي المقبل، المستقبلات البديلة**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

ـ **الوحدة الأوروبية: النشأة والتطور**، منشورات الجماعة الأوروبية، لوكسمبورغ، ١٩٩٠.

○ المقالات

ـ أسامة الغزالي حرب، «التحدي الياباني»، **المنتدى العربي**، العدد ١٤، السنة الثانية، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٦.

ـ **البيان** ـ ٨/ ١٠/ ١٩٨٩.

ـ **التمويل والتنمية ـ صندوق النقد الدولي**، حزيران/ يونيو ١٩٨٩.

ـ **القبس** الكويتية ـ ٨/ ٤/ ١٩٩٠.

ـ **المجموعة الإحصائية المختصرة** ـ وزارة التجارة الأميركية (الطبعة ١٠٨)، ١٩٨٨.

ـ بهجت قرني، «الضيف الثقيل» بالاقتصاد السياسي للعلاقات العربية مع القوى العظمى، في: هشام شرابي (محرر)، **العقد العربي المقبل: المستقبلات العربية البديلة**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

ـ تقارير وكالات الأنباء عن الفترة كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٩ ـ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٠.

ـ جريدة **اليوم** السعودية ـ ٢٦ رمضان ١٤١٠ هـ.

ـ صحيفة **الحياة** اللبنانية ـ ٥/ ٥/ ١٩٨٩.

ـ عبد الله حمد المعجل، «الصناعة في الوطن العربي: الإنجازات والتحديات»، **المستقبل العربي**، عدد تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٨.

ـ عبد الصاحب العلوان، «أزمة التنمية الزراعية العربية وقانون الأمن الغذائي»، **المستقبل العربي**، عدد رقم ١٧٧، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٨.

ـ مارك فيرو، «الاختلال يتزايد في الاتحاد السوفياتي»، **اللوموند ديبلوماتيك**، الطبعة العربية، كانون الأول/ ديسمبر ـ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٩ ـ ١٩٩٠.

ـ محمد الأطرش، «البريسترويكا والاشتراكية والرأسمالية»، **المستقبل العربي**، العدد (١٢٩)، ١٩٨٩.

ـ مسودة التقرير النهائي: تعليم الأمة العربية في القرن الحادي والعشرين، **منتدى الفكر العربي**، مشروع مستقبل التعليم في الوطن العربي، عمان (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٩).

ـ مكتب اليونسكو الإقليمي للتربية في البلاد العربية: ١٩٧٧. السكان، والتربية، والتنمية في البلاد العربية (أوراق العمل المقدمة إلى الحلقة الدراسية بالعنوان نفسه. بيروت، لبنان).

المراجع الأجنبية:

○ *Books*

- Ceehini Paolo, **The European Challenge EC Publication:** Luxmborg 1989.
- Freedman, Lawrence, **Atlas of Global Strategy,** London, Macmillan 1985.
- Halliday, Fred, **the Making of the Second Cold War.** London: verso 1983.
- IMRO Publication, 1992: **The European Opportunity.**
- Inter. **Ethnic Relations: Problems and Prospects.** Novosti Press Agency Moscow, 1989.
- La Feber; Walter, **American age.** (New York: WW Norton 1989).
- Rccd, Andrew, **The Development World,** London: Bell and Hyman, 1987.
- Webster, Andrew, **Introduction to the Sociology of Development,** London: Macmillan, 1986.

○ *PERIODICALS*

- Barthoff, Raymond L., «New Thinking in Soviet Military Doctrine,» **The Washington Quarterly,** Vol. 11, No. 3, Summer 1988.
- Chul Park, Yung, «The Little Dragons and Structural Change in Asia,» **The World,** Volume 12, Nov. 2 - June, 1989, P. 126.

- Dunlop, John B., «Will the Soviet Union Survive Until the Year 2000», **The National Interest,** Winter 1989/1990, pp. 65-75.

Foreign Report, December 7, 1989.

- Fukuyama, Francis, «A Reply to My Critics», **The National Interest,** Winter 1989/1990, pp. 21-28.
- Fukuyama, Francis, «The End of History?», **The National Interest,** No. 16, Summer 1989, pp. 3-35.
- Huntington, Samuel P. «No Exit: the errors of Endism», **The National Interest,** Fall 1989, pp. 3-16.
- **International Management -** April 1989 - July/August 1989.
- Krauthammer, Charles, «Beyond the Cold War», **New Republic,** December 19, 1988.
- Lederman, I.I. «Science and Technology Policies and Priorities: A Comparative Analysis», **Science,** Vol. 237, 1987.
- Lipietz Alain, «The Debt Problem», European Integration an the New Phase of World Crisis», **N.I.R.,** No. 178, Nov. 1989, p. 40.
- **Middle East Report** (MERIP) November/December 1989.

Morgan Stanley: «Perestrokia Up date, The Coming Crisis For Capitalism», **Morgan Stanley,** Co. New York and London, 1990.

○ *NEWSTATESMAN December 8, 1989.*

- **Newsweek,** January 29, 1990.
- Sahgal, Gita, and Nira Yural - Davis, «Refusing Holy Orders», **Marxism Today,** March 1990, pp. 30-35.
- «Science and Technology Policies and Priorities: A Comparative Analysis», I.I., Lederman, **Science,** Vol. 237 (1987), 1125.

Sunday **Time** April 23, 1989.

The Economist	- January	13, 1989
	- July	8, 1989
	- September	18, 1989
	- September	30, 1989
	- November	23, 1989
	- January	3, 1990
	- January	6, 1990
	- January	16, 1990
	March	17, 1990

- **The Independent,** February 19, 1990.
- Therborn, Goram, «The Rule of Capital and the Rise of Democracy, **New Left Review,** No. 103, 1977.
- The Science and Technology Resources of Japan: a Comparison With the United States, Surveys of Science Resources Series, National Science Foundation - NSF 88-318, Washington, D.C., U.S.A., 1989.

Time - January 15, 1989
- November 6, 1989
- January 22, 1990
- February 12, 1990

United States International trade Commission, The Effects of Greater Economic Integration Within the ECC on the EC on the US. July 1989.

U.S. News, January 15, 1990.
- K. H. Al - Naqeeb (1978). «Social Strata Formation and Social Change in Kuwait», **Journal of the Social Sciences** (Kuwait University), Vol. 5, No. 4: 236-271.
- C. A. Anderson (1970). «The Impact of the Educational system on Technological Change and Modernization» in B. F. Hoselitz and W. E. Moore (eds): **Industrialization and Society.**

UNESCO - **Mouton:** 259 - 278.
- M. Blaug (1973). **Education and the Employment Problems in Developing Countries.** Geneva: 1 LO.
- Carlo M. Cipolla (1969) **Literacy and Development in the West.** Baltimore: Benguin Books.
- Ronald Dore (1976). **The Diploma Disease.** Berkeley: University of California Press.
- Christopher Jencks, et. al. (1973). **Inequality: A Reassessment of the Effects of Family and Schooling in America.** New York: Basic Books.
- W. H. Sewell and Robert M. Hauser (1975). **Education Occupation, and Earnings: Achievement in the Early Career.** New York: Academic Press.
- N. J. Smelser and S. M. Lipset (1966). «Social Structure, Mobility and Development». In Smelser and Lipset (eds). **Social Structure and Mobility in Economic Development.** Chicago: Aldine, pp. 1-50.

المحتويات

القسم الثالث
الصراع التاريخ المستعاد

التاريخ منذ بداياته الأولى مسرح للقوى والجماعات المتصارعة. والحركات التاريخية الكبرى التي شغلت وسط هذا المسرح وهيمنت عليه هي نتاج لصراع مصالح هذه القوى والجماعات وعقائدها وتصوراتها: من الدولة الخراجية والاقطاع إلى الرأسمالية، من البادية والريف إلى الحضر والعمران، من السلفية الأصولية إلى العلمانية والتحررية، من الامبريالية والاستعمار إلى التحررية والديموقراطية، من القبلية والانشطار القبلي إلى الطبقية والاندماج الوطني.

ان واحدة من أولى مهام العلوم الاجتماعية في إطارها الشمولي، هي تحديد موقع الجماعة في هذا الصراع التاريخي والحركات التاريخية الكبرى التي يتسبب بها. وهذا الكتاب محاولة لتحديد موقع المجتمع العربي في السياق التاريخي، وموقعه من الحضارات المتصارعة المحيطة به. ولكنه ليس كتاب تاريخ بالمعنى التقليدي للتأريخ، وإنما هو كتاب يمتزج فيه منهج علم الاجتماع بالتحليل التاريخي، دون أن يتقيد بالحدود المصطنعة الفاصلة بين العلوم الاجتماعية. وهو المنهج الذي التزمه مؤلف هذا الكتاب في أعماله الأخرى.

انه كتاب يدعو القارىء إلى طرح الأسئلة الأهم حول أوضاع المجتمع العربي، ماضيه ومستقبله ويسعىٰ إلى الكشف عن مصادر الصراع بين قوى المجتمع الذاتية واشتباك مصالحها مع المجتمعات والجماعات الأخرى المحيطة به أو المتصارعة معه: ما هو البناء الأساسي للمجتمع العربي، وما هي طبقاته الاجتماعية، وما هي القيم والمعايير التي تحكم عملية التنشئة الاجتماعية فيه، وكيف يعاد إنتاج واقعه من خلال النظم التربوية، وما هو القاسم المشترك بين الأصولية والتسلطية، وكيف يتصور المثقفون العرب ثقافة المجتمع العربي عندما تنحسر الإيديولوجية في عصر العولمة؟

ISBN 1 85516 930 4

